B. WESTERMANN & Co
NEW YORK
440 Broadway

7.1.02.

From the Library of

Professor William Henry Green

Bequeathed by him to

the Library of

Princeton Theological Seminary

BS1475
.H148

W. Henry Green

Princeton N.J.

Dec. 20. 1860

COMMENTAR

ÜBER DAS

PREDIGERBUCH SALOMO'S.

In demselben Verlage ist soeben erschienen:

Graul, K., Dr. Th., **Die christliche Kirche an der Schwelle des Irenäischen Zeitalters.** gr. 8. 24 Ngr.

Diese Schrift über die Zeit „wo aus mächtiger Gährung die ersten festen Umrisse der alt-katholischen Kirche hervortreten" bildet die Grundlage zu einer kirchen- und dogmengeschichtlichen Darstellung des Lebens und Wirkens des heil. Irenäus, mit deren Bearbeitung der Herr Verf. jetzt beschäftigt ist. Da sie eben erst erschienen ist, hat die Kritik sich noch nicht darüber ausgesprochen, doch dürfte der Name des Herrn Verf. schon eine wirksame Empfehlung sein. Nur das werde hier bemerkt, dass derselbe eifrig bemüht gewesen ist dem reichen Stoffe eine möglichst durchsichtige Form zu geben.

Früher erschienen daselbst:

Dante's Hölle, übersetzt und historisch, ästhetisch und vornehmlich theologisch erläutert von **K. Graul.** gr. 8. geh. 1843. 1 Thlr. 10 Ngr.

„Unstreitig die ausgezeichnetste Uebersetzung sowohl, als die erste wahrhaft geist-
„lich-theologische Auslegung des an tiefen theologischen Ideen so überreichen grössten
„Werkes des grössten christlichen Dichters." (Zeitschr. f. d. gesammte luth. Theologie u. Kirche. 1844. 1. Heft.)

Hahn, Dr. **G. L., Die Theologie des Neuen Testaments.** Erster Theil: die allen neutestamentlichen Schriftstellern gemeinsame Grundanschauung. gr. 8. 1854. 2 Thlr. 4 Ngr.

„Mit umfassendem Fleiss, selbstverleugnender Objectivität und einem meist glück-
„lichen Takt im Auffinden, Scheiden, Ordnen und Zusammenstellen des in der Urkunde
„zerstreuten Stoffes hat sich der Herr Verf. seiner schwierigen Aufgabe unterzogen, die
„er darein setzt, die im N. T. sich aussprechende religiös-sittliche Anschauung, also
„das religiös-sittliche Bewusstsein der christlichen Kirche, wie es im Kreise der Apo-
„stel und Apostelschüler sich gestaltete, im Unterschiede von allen spätern Gestaltun-
„gen desselben historisch treu und wissenschaftlich geordnet darzustellen." (Leipziger Repertorium d. Lit. 1855 II.)

Kahnis, K. F. A., Prof. Dr. Th., **Die Lehre vom Abendmahle.** gr. 8. 1851. 2 Thlr. 10 Ngr.

„Man hat die Katheder der Professoren wohl Lehrkanzeln genannt; hier ist ein
„Buch, das den Namen wahr macht; voll klarer, ihrer selbst gewissen Lehre, ist es
„mit einer Frische, Kraft und Gehobenheit des zeugenden Glaubens geschrieben, dass
„man von ihm sagen darf: „aus Glauben zu Glauben". (Petri's Zeitblatt f. d. Angelegenheiten d. Kirche. 1851. Nr. 42) „Der Verf. hat ein Werk geliefert auf das wir stolz
„sein dürfen .... Mit grosser Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit hat er den Sinn der vom
„heil. Abendmahl handelnden Schriftstellen ermittelt, das einzig richtige Verständniss
„der Einsetzungsworte genau entwickelt und begründet, die andern Auslegungen als
„gewaltsam und unberechtigt zurückgewiesen und die unsrer kirchlichen Interpretation
„gemachten Vorwürfe widerlegt .... Den rechten Glanzpunkt der Schrift bildet aber
„der historische Theil. Er ist besonders Solchen zu empfehlen, die gründliche Beleh-
„rung darüber suchen, dass unser evang.-luth. Glaube vom Sakrament des Altars der
„herrschende in der patristischen Zeit war und dass die römischen und reformirten Mei-
„nungen blosse Verderbungen desselben sind; ingleichen auch denen, welche die luthe-
„rischen, philippistischen und zwingli-calvinischen Kämpfer in den Nachtmahlsstreitig-
„keiten des 16. Jahrh. in ihrem wahren Lichte schauen wollen ...." (Zeitschr. f. d. ges. luth. Theol. u. Kirche. 1854. IV.)

COMMENTAR

ÜBER DAS

PREDIGERBUCH SALOMO'S

VON

D. HEINR. AUG. HAHN,
A. O. PROFESSOR DER THEOLOGIE ZU GREIFSWALD.

LEIPZIG,
DÖRFFLING UND FRANKE.
1860.

DER

HOCHWÜRDIGEN

THEOLOGISCHEN FACULTÄT

ZU GREIFSWALD

ALS ZEICHEN SEINES TIEFGEFÜHLTEN DANKES

FÜR DIE BEI DER VIERHUNDERTJÄHRIGEN JUBELFEIER
DER UNIVERSITÄT IM J. 1856 IHM VERLIEHENE
THEOLOGISCHE DOCTORWÜRDE

EHRERBIETIGST ÜBERREICHT

VOM

VERFASSER.

Vorwort.

Das Predigerbuch, wie ich es nenne, um die Bezeichnung דִּבְרֵי קֹהֶלֶת, mit welcher die Ueberschrift es einführt, möglichst entsprechend wiederzugeben, ist seit funfzehn Jahren, so lange, als ich mit dem Alten Testament mich selbständig beschäftigt habe, der Gegenstand immer wieder aufgenommener Untersuchung für mich gewesen. Die Eigenthümlichkeit der Art und Weise, durch welche dieses Buch von den übrigen Büchern des Alten Testaments sich unterscheidet, die darin begründeten nicht geringen Schwierigkeiten, welche seinem Verständniss sich in den Weg stellen, und die auch bei unvollkommenem Verständniss doch unverkennbare göttliche Herrlichkeit seines Inhalts, kraft deren es als eine Flamme des Herrn sich bewährt, die auch durch die vielen Wasser, welche die Auslegung über dasselbe ausgeschüttet, nicht hat ausgelöscht werden können und überall der verdunkelnden Arbeit der Erklärer Widerstand leistet und gegen ihr Gewissen strafende Blitze sendet, — dies ist es, was mich von Anfang zu diesem Buche hingezogen und, so oft ich von der Beschäftigung mit ihm zu anderen Arbeiten bin abgelenkt worden, immer wieder zu ihm zurückgeführt hat.

Die fortgesetzte Beschäftigung mit dem Predigerbuche hat mich nun zu der Ueberzeugung geführt, dass das bisherige trotz seiner Verschiedenartigkeit im Einzelnen doch im Grossen und Ganzen ziemlich übereinstimmende Verständniss desselben ein durchaus unrichtiges sei und dass auf dem ge-

wöhnlichen Wege der Auslegung überhaupt ein befriedigendes Verständniss des Buchs nicht werde zu erreichen sein. In dieser Ueberzeugung habe ich mich endlich entschlossen, mit der überlieferten Auslegung zu brechen und auf einem andern Wege das Verständniss des Predigerbuchs zu suchen. Erst seitdem ich dies gethan, hat sich ein solches Verständniss des Buchs mir eröffnet, bei welchem ich mich beruhigen konnte. In den folgenden Bogen habe ich dasselbe zu begründen versucht. Ich lege den Freunden des göttlichen Worts meine Arbeit zu unbefangener Prüfung hiermit vor. Möge dieselbe sich als ein Anfang bewähren, von welchem die Auslegung zu immer tieferem Verständniss des Predigerbuchs fortschreite!

Salzbrunn, d. 5. Sept. 1860.

Dr. H. AUG. HAHN.

Die Ueberschrift 1, 1.

1, 1. *Worte des Predigers, des Sohnes Davids, Königs in Jerusalem.*

Diese Ueberschrift möge den Leitfaden für die allgemeinen Bemerkungen abgeben, welche die Einleitung zu der folgenden Auslegung des Predigerbuchs bilden sollen.

Zuvörderst wird das Buch in derselben bezeichnet als enthaltend דִּבְרֵי קֹ׳ Worte des Predigers. Auf diese Bezeichnung ist neuerdings von Vaihinger (Herzog, Real-Encyklopädie, XII, 92) insofern Gewicht gelegt worden, als derselbe meint, der Ausdruck, wie wir ihn ebenso Jer. 1, 1. Am. 1, 1 als Aufschrift prophetischer Reden und 2 Sam. 23, 1 als Aufschrift einer dichterischen Weissagung antreffen, könne uns schon darauf führen, dass wir in dem Buch nicht abgerissene Sätze und Sprüche zu suchen haben, sondern einen zusammenhängenden Vortrag, wie er von einem Prediger erwartet werde. Diese Annahme ist indessen eine völlig grundlose. Allerdings ist die Weissagung 2 Sam. 23, 1—7 ein zusammenhängendes und wohlgeordnetes Ganze. Das Buch Jeremia aber enthält, wie Jeder zugestehen wird, nicht einen einzigen zusammenhängenden Vortrag, sondern verschiedene, verschiedenen Zeiten angehörende einzelne Vorträge, und ebenso besteht das Buch Amos zugestandenermaassen aus mehreren einzelnen Stücken, welche unter einander in keinem organischen Zusammenhang stehen. Aus der Bezeichnung דִּבְרִים folgt also weder, dass das Predigerbuch ein von Anfang bis zu Ende innerlich zusammenhängendes Ganze ausmacht, noch auch, dass es nur abgerissene Sätze und Sprüche enthält. Etwas Anderes wäre es, wenn das Buch als דָּבָר bezeichnet wäre. Dieser Ausdruck würde auf die innere Einheit des Buchs zu schliessen allerdings berechtigen. Nun meinen die Ausleger zwar, unser hier als דִּבְרִים bezeichnetes

Buch werde wirklich 12, 13 als דִּבְרֵי bezeichnet. Allein unter דִּבְרֵי ist dort nicht die in unserm Buch vorliegende Rede zu verstehen, sondern der folgende Spruch. Wenn unser Buch bezeichnet wird als die Worte des Predigers enthaltend, so wird es nur für das Erzeugniss, das Werk des Predigers erklärt, der in demselben seine Gedanken ausgesprochen. Als eine Erläuterung des Ausdrucks דִּבְרֵי ק' ist zu betrachten der Ausdruck אָמַר ק', אֱמֹרָה ק' 1, 2; 7, 27; 12, 8. Die Frage, wie es in dieser Beziehung mit dem Predigerbuch sich verhält, ob es ein von Anfang bis zu Ende planmässig geordnetes Ganze oder eine Sammlung verschiedener einzelnen zusammenhangslosen Stücke sei, wird also ohne Rücksicht auf die zur Entscheidung Nichts beitragende Bezeichnung דְּבָרִים auf anderem Wege zu erledigen sein. Die Ansicht, dass das Predigerbuch ein durch und durch zusammenhängendes, auf einem festen Plan beruhendes, durch einen von Anfang bis zu Ende sich ziehenden Faden verbundenes Ganze sei, kann gegenwärtig als die herrschende bezeichnet werden. Nur Hengstenberg hat neuerdings sich gegen dieselbe erklärt und zu dem Standpunkt de Wette's im Allgemeinen zurückkehrend die Behauptung ausgesprochen, es gehöre zu der Eigenthümlichkeit des Buchs, keinen solchen Plan zu haben. Der Faden, welcher alle Theile des Buchs mit einander verbinde, sei nur die durchgängige Beziehung auf die Verhältnisse und die Stimmungen, die Nöthe und die Schäden der Zeit. Darin liege die Einheit des Buchs. Wir müssen beide Ansichten mit Entschiedenheit als gleich unrichtig von der Hand weisen. Es ist ebensowenig wahr, dass das ganze Buch nur eine bunte Reihe von vielen völlig unzusammenhängenden Stücken ist, als dass ein einziger Grundgedanke das Ganze von Anfang bis zu Ende beherrscht. Gegen die durchgängige Zusammenhangslosigkeit entscheidet die offenbare Thatsache theilweisen innigsten Zusammenhangs, gegen den durchgängigen Zusammenhang die entschiedene Unmöglichkeit denselben genügend nachzuweisen. Fast jeder der verschiedenen der letzteren Ansicht zugethanen Ausleger hat sich einen andern Plan des Buchs ausgedacht, und diese Pläne alle beruhen auf unrichtiger Auslegung des Einzelnen. Dass Hengstenberg keine der vorhandenen Eintheilungen sich angeeignet hat, kann daher nur gebilligt werden, so verwerflich auch seine eigene Annahme ist, das Buch sei völlig planlos.

Was die verschiedenen Eintheilungen des Buchs betrifft, so nimmt Hitzig an, der Verfasser habe es in drei Abschnitte getheilt, von denen jeder vier unserer Capitel umfasse, und denen eine Ueberschrift 1, 1 vorangehe und ein Epilog 12, 9—14 folge, nämlich 1, 2 — 4, 16; 4, 17 — 8, 17; 9, 1 — 12, 8. Diese Eintheilung muss als eine sehr unglückliche bezeichnet werden. Wäre es auch möglich, 4, 16 als Schluss eines Abschnitts zu denken, so steht doch 4, 1 ff. mit dem Vorhergehenden nach der richtigen Erklärung in gar keinem Zusammenhang, und wäre es auch denkbar, dass mit 8, 17 ein Abschnitt endete, so kann doch 9, 1 nicht als Anfang eines neuen Abschnitts gedacht werden. Nach der gewöhnlichen Annahme zerfällt jedoch das Predigerbuch in vier Abschnitte mit vorangehender Ueberschrift 1, 1 und nachfolgendem Schluss 12, 9—14. Die vier Theile sind, um die hauptsächlichsten Eintheilungen näher zu bezeichnen, nach Ewald und Heiligstedt 1, 2 — 2, 26; 3, 1 — 6, 9; 6, 10 — 8, 15; 8, 16 — 12, 8, nach Vaihinger und Keil (Lehrbuch der hist.-krit. Einl. in d. kan. Schr. d. A. T. S. 433 ff.) 1, 2 — 2, 26; 3, 1 — 5, 19; 6, 1 — 8, 15; 8, 16 — 12, 8, nach Köster (d. B. Hiob und d. Pred. Salomo's) 1, 2 — 3, 22; 4, 1 — 6, 12; 7, 1 — 9, 16; 9, 17 — 12, 8. Alle die Genannten sind also wie auch Hitzig der Meinung, 12, 8 sei zum Vorigen zu ziehen. Diese Annahme ist aber, da 12, 8 mit 12, 1—7 in gar keinem Zusammenhang steht, als eine unrichtige zu bezeichnen, und der Schluss des Buchs ist vielmehr, wie auch Hengstenberg richtig annimmt, in 12, 8—14 enthalten, und der Kern des Buchs besteht demgemäss in 1, 2 — 12, 7. Wollte man nun auch zugeben, dass mit 2, 26 der erste Abschnitt enden könne, wiewohl 3, 1 ff. mit dem Vorigen gut zusammenhängt, so besteht doch zwischen 3, 1—22 und 4, 1 ff. nicht der geringste Zusammenhang, so dass der zweite Abschnitt weder in 3, 1 — 5, 19 noch in 3, 1 — 6, 9 enthalten sein könnte. Bei 6, 1 liesse sich, was den Gedanken betrifft, ein neuer Anfang allerdings denken, eher als bei 6, 10, da 6, 10—12 mehr mit dem Vorhergehenden als mit dem Folgenden zusammenhängt. Aber 8, 15 kann ebensowenig als Schluss wie 8, 16 als Anfang eines Abschnitts gedacht werden. Die Eintheilungen von Ewald und Heiligstedt wie von Vaihinger und Keil sind also durchaus unhaltbar. Was die von Köster betrifft, so lässt sich allerdings annehmen, dass 1, 2 — 3, 22 den ersten und 4, 1 —

6, 12 den zweiten Abschnitt bilde, aber warum der dritte Abschnitt gerade mit 9, 16 enden solle, lässt sich nicht einsehen; vielmehr hängt 9, 16 mit 9, 17 sehr eng zusammen. Genau betrachtet erweisen sich also alle bisherigen Eintheilungsversuche des Predigerbuchs als unannehmbar. Dennoch muss die Behauptung der neueren Auslegung, dass unser Buch vier Abschnitte enthalte, als auf einer richtigen Ahnung beruhend bezeichnet werden. Um die wahren Grenzen der vier Abschnitte zu entdecken, bedarf es aber ebensowohl der richtigen Auslegung, damit nicht Zusammengehöriges getrennt und Verschiedenartiges verbunden werde, was beides von den Auslegern geschehen, als auch der Berücksichtigung der äusseren Merkmale, durch welche Anfang und Ende der einzelnen Theile für den aufmerksamen Beobachter deutlich genug bestimmt sind. Die Auslegung führt nun zunächst zu der sicheren Erkenntniss, dass von 1, 2 an bis 3, 22 ein enger Zusammenhang und ein strenger Fortschritt der Gedanken stattfindet. Dieses Stück muss nothwendigerweise als ein geschlossenes Ganze betrachtet werden. Ein so enger Zusammenhang und Fortschritt wie in 1, 2 — 3, 22 findet sich nun von 4, 1 an im ganzen Buch nicht wieder, und alle Versuche, eine fortschreitende Entwicklung von da an nachzuweisen, werden ohne Zweifel wie bisher auch künftighin erfolglos bleiben und können nur zu gewaltthätiger Behandlung des Einzelnen führen. Gleichwohl ist es von vorn herein nicht wahrscheinlich, dass Alles, was von 4, 1 bis 12, 7 folgt, ohne alle Gliederung ist. Gibt nun der Inhalt keine Haltpunkte für die Theilung, so fragt sich, ob nicht die Form solche darbietet. Dies ist aber wirklich der Fall. Der Schluss des ersten Theils 3, 22 מֶה שֶׁיִּהְיֶה אַחֲרָיו findet nämlich einen Wiederklang in 6, 12 מַה־יִּהְיֶה אַחֲרָיו. Da nun der Annahme, dass der zweite Theil von 4, 1 bis 6, 12 sich erstrecke, nicht nur kein inneres Hinderniss entgegensteht, sondern auch bei derselben der zweite Theil von dem ersten hinsichtlich der Länge nicht sehr verschieden ist, so werden wir kein Bedenken tragen dürfen, 4, 1 — 6, 12 für den zweiten Theil zu erklären, um so weniger, da auf demselben Wege auch die Grenzen der beiden folgenden Theile deutlich sich ergeben. Nicht blos nämlich findet der Schluss des ersten Theils 3, 22 mit den Worten כִּי הוּא חֶלְקוֹ auch einen Wiederklang in 9, 9 כִּי הוּא חֶלְקְךָ, und ebenso auch der Schluss des bereits ge-

wonnenen zweiten Theils 6, 12 mit den Worten וְמִי חַיִּי הֶבְלוֹ gleichfalls in 9, 9 וְמִי חַיִּי הֶבְלֶךָ, sondern auch der Anfang des zweiten Theils 4, 1 klingt mit den Worten שַׁבְתִּי אֲנִי וָאֶרְאֶה wieder in 9, 11 שַׁבְתִּי וְרָאָה. Da nun mit 7, 1 füglich ein neuer Theil beginnen kann, so wie mit 9, 10 ein Abschnitt schliesst, also auch ein Theil schliessen kann, und da die beiden auf diese Art sich ergebenden Theile nicht blos unter sich, sondern auch mit den beiden ersten hinsichtlich des Umfangs ziemlich übereinkommen, so haben wir hinreichenden Grund, 7, 1 — 9, 10 für den dritten und 9, 11 — 12, 7 für den vierten Theil zu halten. Unser Buch zerfällt also nächst der Ueberschrift 1, 1 in vier Theile, 1, 2 — 3, 22; 4, 1 — 6, 12; 7, 1 — 9, 10; 9, 11 — 12, 7, denen der Schluss 12, 8 — 14 folgt.

Wie bereits bemerkt worden ist, unterscheiden sich aber die drei letzten Theile insofern von dem ersten, als in diesem ein enger Zusammenhang und strenger Fortschritt der Gedanken stattfindet, während dies in jenen nicht der Fall ist, dieselben vielmehr eine Reihe von einzelnen Abschnitten enthalten, deren Inhalt einzelne unter sich nicht immer in Zusammenhang stehende Vorschriften bilden. Die drei letzten Theile sind also ebenso unter sich gleichartig, wie sie mit dem ersten verschiedenartig sind. Auf diese Verschiedenheit des ersten Theils von den drei folgenden Theilen als gleichartigen, welche dem aufmerksamen Leser sich sofort aufdrängen muss, macht nun auch der Schluss des Buchs noch ausdrücklich aufmerksam. Nach demselben hat der Prediger in seinem Buch zuerst nachgewiesen, dass Alles ganz und gar eitel sei, vgl. V. 8, ferner aber zur Belehrung des Volks viele Sprüche zurechtgestellt, deren allgemeiner Inhalt schliesslich angegeben wird, vgl. Vv. 9 — 14. Ersteres kann nur auf den ersten Theil, vgl. 12, 8 mit 1, 2. 3, Letzteres nur auf die drei folgenden Theile gehen. Demzufolge unterscheidet sich der erste Theil von den drei letzten Theilen nach der Schlusserklärung des Predigers in der Art, dass diese Sprüche enthalten, was bei dem ersten Theil nicht der Fall ist, in welchem wir eine zusammenhängende Erörterung zu lesen bekommen. Wenn wir nun das ganze Predigerbuch als eine alttestamentliche Sittenlehre bezeichnen können, so enthält der erste, welcher die Nachweisung gibt, dass alles menschliche Thun ganz und gar eitel ist, die allgemeine alttestamentliche Sittenlehre, die drei letzten aber, in welchen der

Prediger Sprüche zur Belehrung des Volks über die rechte Lebensführung aufgestellt hat, die besondere alttestamentliche Sittenlehre.

Unser Buch wird ferner in der Ueberschrift bezeichnet als enthaltend Worte des קֹהֶלֶת, des Sohnes Davids, Königs in Jerusalem. Nun hat David nur einen Sohn gehabt, welcher König in Jerusalem gewesen, den Salomo. Dass unter dem קֹהֶלֶת, dessen Worte unser Buch enthalten soll, kein Anderer als Salomo verstanden werden kann, ist also unzweifelhaft klar. Es fragt sich aber vor Allem, was der Name קֹהֶלֶת, mit welchem Salomo hier bezeichnet wird, bedeutet und warum dieser Name dem Salomo hier beigelegt wird.

Da das Verbum קָהַל im Kal nicht vorkommt, so leitet man das Wort קֹהֶלֶת gewöhnlich ab von dem Hiphil הִקְהִיל eine Versammlung berufen, halten oder in der Versammlung reden. Nach der Meinung Einiger soll das Wort eigentlich ein Abstraktum sein und das Versammeln oder das Reden in der Versammlung, das Predigen bedeuten, das Abstraktum soll aber wie öfter bei Amtsnamen für das Concretum stehen und קֹהֶלֶת also Versammler oder Redner in der Versammlung, Prediger bedeuten. So urtheilen z. B. Gesenius, Knobel, Heiligstedt, Keil, Vaihinger. Andere, wie Ewald, Hitzig, Hengstenberg, ergänzen חָכְמָה die Weisheit. Dieser selber komme der Name die Versammelnde eigentlich zu. Sie sei es, welche das Volk versammle und ihm predige, vgl. Spr. 1, 20 f.; 9, 1 f. Salomo habe den Namen deshalb erhalten, weil durch ihn die Weisheit zu dem Volk Gottes redete, er die personificirte Weisheit, der Mund und das Organ derselben war. Gegen diese beiden Erklärungen dürfte indessen einzuwenden sein, dass es doch bedenklich scheinen kann, קֹהֶלֶת von dem Hiph. הִקְהִיל abzuleiten. Rathsamer möchte es wohl sein, es abzuleiten von dem Kal קָהַל. Die Grundbedeutung dieses Worts ist nach Fürst „*cal-are, clam-are, καλ-εῖν*, arab. *qâla*, sicut קָל (קוֹל)“. In Bezug auf die Form ist zu vergleichen סֹפֶרֶת Esr. 2, 55. Neh. 7, 57. Bei dieser Fassung, nach welcher das Wort קֹהֶלֶת ein Appellativum ist und die Bed. Prediger hat, erklärt sich auch sehr wohl der Artikel, welchen es 12, 8 ebenso wie סֹפֶרֶת Esr. 2, 55 hat. Statt mit seinem Namen benannt zu werden, wird Salomo, dessen Person durch die beigefügte Nebenbestimmung deutlich genug, um nicht verkannt wer-

den zu können, gezeichnet ist, hier als der Prediger bezeichnet mit Rücksicht auf das mit den Worten der Ueberschrift eingeleitete Buch, in welchem er als Prediger, als Sittenlehrer für das Volk auftritt. Das Wort קֹהֶלֶת ist nicht ein Name, welcher Salomo statt seines gewöhnlichen Namens hier beigelegt würde, sondern eine Bezeichnung Salomo's, der gar nicht mit Namen genannt wird, aus welcher der Inhalt des folgendes Buchs von vorn herein erkannt werden soll. Wenn das Buch als Worte des Predigers, des Sohnes Davids, Königs in Jerusalem, enthaltend bezeichnet wird, so soll damit nichts Anderes gesagt werden, als das Buch rühre her von dem Sohne Davids, dem König in Jerusalem, Salomo, welcher in diesem Buch als Prediger auftrete. Wenn Salomo aber in dem Buch predigt, so kann das Buch nur eine Predigt an Israel, sein Volk, enthalten.

Mit der Erklärung der Ueberschrift, dass das Buch Worte des Predigers, des Sohnes Davids, Königs in Jerusalem, also Salomo's enthalte, welcher in dem Buch predige, wird nun dasselbe deutlich als ein Werk Salomo's bezeichnet. Als solches ist es denn auch auf Grund des Zeugnisses der Ueberschrift, mit welcher Stellen des Buchs selbst übereinstimmen, vgl. 1, 12. 16; 2, 4 ff., von den Rabbinen wie von den ältern Theologen einstimmig angesehen worden. Seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts ist diese Ansicht jedoch bestritten und endlich allgemein als unhaltbar aufgegeben worden, so dass sie gegenwärtig keinen einzigen namhaften Vertreter aufzuweisen hat. Die eigentlichen Gründe für die Leugnung der salomonischen Abfassung des Buchs liegen nun in dem Inhalt, der Sprache und der Stellung desselben, wonach man es unmöglich als ein Erzeugniss der salomonischen Zeit meint betrachten zu können. In allen andern Fällen, in welchen die Ueberschrift mit dem Inhalt oder der Sprache eines Buchs in Widerspruch zu treten schien, so dass sich Zweifel gegen die in ihr behauptete Abfassung erhoben, hat die conservative Kritik das Ansehen der Ueberschrift mit allen Kräften aufrecht zu erhalten und die Erscheinungen, welche ihren Angaben etwa zu widersprechen schienen, zu Gunsten der Aussagen der Ueberschrift zu erklären gewusst. So hat Hengstenberg, einer der Hauptvertreter der conservativen Kritik in unseren Tagen, den Beweis geführt, dass sämmtliche in den Ueberschriften dem David zugeschriebenen Psalmen auch wirklich von David herrühren. So hat

derselbe die in der Ueberschrift bezeugte salomonische Abfassung des Hohen Liedes gegen die Angriffe derer in Schutz genommen, welche Spuren eines spätern Zeitalters in ihm entdeckt zu haben meinten. So hat derselbe den mosaischen Ursprung des Pentateuchs in der Voraussetzung, dass seine Abfassung durch Mose in einigen Stellen desselben behauptet werde, gegen die Angriffe der gegnerischen Kritik vertheidigt, nach welcher er sicheren Spuren in ihm zufolge einer späteren Zeit angehören soll. Auffallenderweise tritt uns bei dem Predigerbuch ein anderes Verfahren entgegen. Mit dem unsalomonischen Charakter, welchen das Buch nach ihrer Ansicht hat, seinen salomonischen Ursprung, welchen die Ueberschrift behauptet, zu Gunsten der Ueberschrift in Einklang zu bringen, hat sich der conservativen Kritik nur immer klarer als ein Ding der Unmöglichkeit herausgestellt, und sie hat die Uebereinstimmung zwischen Ueberschrift und Buch diesmal in der Art herzustellen versucht, dass sie mittels eines exegetischen Kunststücks der Ueberschrift einen dem angeblichen Charakter des Buchs entsprechenden Sinn zu geben gewusst hat. Sie hat nämlich die Behauptung ausgesprochen, die Ueberschrift erkläre das Buch gar nicht für ein Werk Salomo's, deute vielmehr darauf hin, dass es nicht von Salomo sei. Hengstenberg sagt in seinem Comm. üb. d. Pred. Salomo S. 42: „Für die Frage nach dem Verf. des Buches ist es von nicht geringer Bedeutung, dass Salomo hier nicht unter seinem eignen Namen erscheint, sondern unter dem Namen Koheleth. Alle anderen Erzeugnisse Salomo's tragen seinen gewöhnlichen Namen an der Spitze, die Proverbien, deren Ueberschrift lautet: die Gleichnisse Salomo's, des Sohnes Davids, des Königs Israels, das Hohelied, Ps. 72 und Ps. 127, wie es denn natürlich ist, dass wer sich als Verfasser geltend machen will, keinen andern Namen nennt als den, unter dem er bereits bekannt ist. Das Räthselhafte, das Versteckspielen würde da wenig angebracht sein. Wenn nun Salomo hier Koheleth genannt wird, so weist der Verf. nicht undeutlich darauf hin, dass es nur ideale Geltung hat, wenn er als Verfasser des Buchs eingeführt wird, dass er nur als Repräsentant der Weisheit in Betracht kommt. Der Name, der eigentlich ein unpersönlicher ist, weist nur darauf hin, dass die Person, der er hier beigelegt wird, nur der Poesie angehört und nicht der Wirklichkeit. So verwandelt sich also

das einzige Argument, welches irgend scheinbar für die Salomonische Abfassung angeführt worden ist, bei näherer Betrachtung in sein Gegentheil. Das Buch ist nicht blos nicht von Salomo, es gibt sich auch nicht dafür aus, von Salomo zu sein.“ Wir müssen die Haltbarkeit dieser Beweisführung entschieden bestreiten. Der Beweis Hengstenberg's lautet nämlich mit andern Worten folgendermaassen. Alle übrigen Erzeugnisse Salomo's erweisen sich dadurch als solche, dass sie den gewöhnlichen Namen Salomo's an der Spitze tragen. In der Ueberschrift unseres Buchs erscheint der als Verfasser bezeichnete Salomo nicht unter seinem gewöhnlichen Namen, sondern unter dem idealen Namen Koheleth. Also ist Salomo nicht der wirkliche, sondern der ideale Verfasser des Buchs, d. i. er wird von dem wirklichen Verfasser des Buchs in demselben nur redend eingeführt. Was den Obersatz anlangt, so ist schon dieser kaum zur Hälfte wahr zu nennen. Ps. 72, Ps. 127, die Sprüche und das Hohe Lied werden allerdings in den Ueberschriften dem Salomo beigelegt, indem derselbe unter seinem gewöhnlichen Namen erscheint. Aber Spr. 30, 1 werden דִּבְרֵי לְמוּאֵל מֶלֶךְ und Spr. 31, 1 דִּבְרֵי אָגוּר בֶּן־יָקֶה angekündigt, und da das Buch der Sprüche nach der Ueberschrift 1, 1 Sprüche Salomo's, des Sohnes Davids, des Königs Israels, enthalten soll, so liegt die Vermuthung nahe, dass die Namen Agur und Lemuel symbolische Bezeichnungen Salomo's seien. Wäre nun diese Vermuthung richtig, so würde die Behauptung Hengstenbergs, dass alle anderen Erzeugnisse Salomo's seinen gewöhnlichen Namen an der Spitze tragen, unrichtig sein, falls nicht Spr. 30, 1 ff. und 31, 1 ff. mit Unrecht in dem Salomonischen Spruchbuch stehen. Abgesehen davon ist aber auch die Behauptung Hengstenbergs eine grundlose, dass Salomo, um sich als Verfasser geltend zu machen, keines andern Namens als des Namens Salomo sich habe bedienen können. Allerdings durfte er sich nicht mit einem andern Namen nennen, ohne dass er eine nähere Bestimmung hinzufügte, durch welche die Ungewissheit über die Person ausgeschlossen wurde, welche der Name bezeichnen sollte. Warum sich aber Salomo, um sich als Verfasser geltend zu machen, nicht habe können als קֹהֶלֶת bezeichnen, da die in den folgenden Worten gegebene nähere Bestimmung jeden Zweifel fern hält, wer unter קֹהֶלֶת zu denken ist, lässt sich nicht einsehen. Wie der Obersatz zur Hälfte unrichtig ist, so enthält auch der Unter-

satz eine Unrichtigkeit. Es ist unrichtig, dass Salomo in der Ueberschrift unseres Buches nicht unter seinem gewöhnlichen Namen, sondern unter dem Namen Koheleth erscheine. Das Wort קֹהֶלֶת ist, wie schon oben gesagt worden, nicht ein anderer Name, mit welchem Salomo hier statt seines gewöhnlichen Namens genannt wird, sondern eine Bezeichnung, welche dem Salomo, der gar nicht mit Namen genannt, sondern nur als der Sohn Davids, der König in Jerusalem kenntlich gemacht ist, gleich als ob der Name Salomo dabei stände, gegeben wird, um die Eigenschaft hervorzuheben, in welcher er in diesem Buch auftritt. Wenn nun der Ober- und der Untersatz nicht richtig sind, so kann natürlich auch der Schlusssatz nicht richtig sein. Die Behauptung, dass das Predigerbuch gar nicht darauf Anspruch mache, von Salomo verfasst zu sein, muss also als eine unberechtigte zurückgewiesen werden. Es will ebenso wie das Hohe Lied als ein Werk Salomo's betrachtet sein. Man darf auch unbedenklich die Behauptung aussprechen, dass dieselbe Ueberschrift, welche man jetzt so entschieden als Beweis gegen die salomonische Abfassung geltend macht, mit nicht geringerer Entschiedenheit zum Beweis für dieselbe gebraucht werden würde, wenn nicht der Charakter des Buchs gar zu deutlich die Annahme einer späteren Abfassung zu fordern schiene. Bezeichnet nun aber wirklich, wie wir gesehen haben, die Ueberschrift das Predigerbuch als Werk Salomo's, so muss dadurch natürlich ein starkes Vorurtheil für die salomonische Abfassung des Buchs in uns erweckt werden. Es ist kein Grund zu zweifeln, dass die Ueberschrift von dem Verfasser des Buchs selbst herrührt. Wäre nun Salomo nicht der Verfasser, wie die Ueberschrift aussagt, so würde der Verfasser dem Vorwurf eine Betrügerei begangen zu haben schwerlich entgehen können. Selbst aber in dem Fall, dass die Ueberschrift nicht von dem Verfasser des Buchs selbst herrührte, enthielte sie doch jedenfalls ein so altes Zeugniss über die Abfassung desselben, dass es als höchst bedenklich erscheinen müsste, ihrer Aussage zu widersprechen. Wenigstens könnte dieses Zeugniss nur durch unwiderstehliche Gegenzeugnisse des Buches selbst entkräftet werden. Es handelt sich also darum, ob das Predigerbuch wirklich, wie die Kritik behauptet, die Annahme der salomonischen Abfassung unmöglich macht.

Man meint nun, der spätere Standpunkt des Verfassers verrathe

sich schon darin, dass Salomo 1, 12 als gewesenen König sich bezeichne und 1, 16; 2, 7 so rede, wie nur ein viel späterer König hätte reden können. Dieser Einwand beruht indessen nur auf unrichtiger Erklärung der betreffenden Stellen, wie aus der folgenden Auslegung sich ergeben wird, und Hengstenberg hat denselben bereits mit Recht als grundlos aufgegeben. Dagegen behauptet Hengstenberg mit den übrigen Auslegern, die Hinweisung auf Salomo's schlechten Nachfolger 2, 12. 18. 19 führe auf die nachsalomonische Zeit. Aus der folgenden Auslegung dieser Stellen wird jedoch hervorgehen, dass von Salomo's Nachfolger in ihnen keine Rede ist. Auch hinsichtlich der Stelle 12, 9, in welcher der Verfasser, indem er sich als „einen Weisen" kundgebe, darauf verzichte mit Salomo persönlich identisch zu sein, bedarf es nur einer Verweisung auf unsere Erklärung dieser Stelle. Ebensowenig Grund hat ferner nach der richtigen Erklärung die Behauptung, der wirkliche Verfasser rede 12, 10. 11 von Koheleth als von einer der Geschichte angehörenden Person und scheine sich von ihm zu unterscheiden. Die aus der Benennung Salomo's als Koheleth gegen die salomonische Abfassung hergeleiteten Gründe sind mit der gegebenen Erklärung dieses Ausdrucks schon oben zurückgewiesen worden. Ein Hauptgrund aber, welchen man gegen die salomonische Abfassung des Buchs geltend macht, ist der, dass die geschichtlichen Verhältnisse, auf welche dasselbe hinweise, ganz andere seien als die der salomonischen Zeit. Namentlich ist es Hengstenberg gewesen, welcher versucht hat, durch eine geschärftere Betrachtung der geschichtlichen Verhältnisse die nichtsalomonische Abfassung des Buchs sicher zu stellen und „die Rückkehr des früheren Vorurtheils unmöglich zu machen." Allein historische Auslegung ist bekanntlich nicht das, worauf Hengstenberg sich am Besten versteht. Dies hat er auch bei der Erklärung des Predigerbuchs bewiesen. Während es sonst, namentlich bei der Behandlung der messianischen Stellen, seine Art ist, das aus den bestimmten Verhältnissen einer bestimmten Zeit heraus und mit besonderer Rücksicht auf die Bedürfnisse derselben Gesagte ohne die gebührende Rücksicht auf die Zeitverhältnisse möglichst allgemein zu verstehen, ist er in diesem Fall in den entgegengesetzten Fehler verfallen, indem er das ganz allgemein Gehaltene, für alle Zeiten gleiche Geltung Habende so versteht, als wenn es auf

die bestimmte Zeit der Abfassung des Buchs sich bezöge. Nach 1, 2—11 soll also die Zeit der Entstehung unseres Buchs eine Zeit gewesen sein, in der das Volk Gottes sich in dem Zustande tiefen Elends befand und der Nichtigkeit anheimgefallen war, nach 1, 12 — 2, 26 eine Zeit, in der die ganze Herrlichkeit der salomonischen Zeit geschwunden war. Aus 3, 1—15 schliesst er, dass für Israel eine Zeit des Todes eingetreten war, es verfolgt, im Schmelzofen der Trübsal geläutert wurde, unter heidnischer Herrschaft stand. Die diesen Aeusserungen zu Grunde liegende Auslegung ist aber eine ganz und gar unhaltbare, wie die folgende Auslegung darthun wird, und die Capitel 1—3 enthalten nicht die geringste Hindeutung auf Elend und Nichtigkeit des Volkes Israel. Eher könnte die Stelle 4, 1—3 auf eine andere als die Zeit Salomo's zu weisen scheinen, nach welcher das Land damals eine Stätte der Unterdrückung und Gewaltthätigkeit gewesen sein soll. Allein die Annahme, dass es sich hier um das Verhältniss Israels zu heidnischen Zwingherrn handle, ist eine in den Worten selbst gar nicht begründete. Man sieht nicht ein, warum die Stelle sich nicht auf Ungerechtigkeiten soll beziehen können, welche das Volk von seinen eigenen Obern zu erdulden hat. Und wenn selbst in unsern Zeiten noch so viele Rechtsverletzungen vorkommen, dass Einer mit Beziehung auf sie der Worte 4, 1—3 sich bedienen dürfte, wie sollte man leugnen können, dass zu den Zeiten Salomo's das Volk von Seiten pflichtvergessener Beamten oft genug werde Unrecht zu leiden gehabt haben, ohne dass es Salomo verhindern konnte, so dass er mit vollem Recht so reden konnte, wie er es hier thut. Man denke doch an Ps. 72, wo Salomo die Hoffnung ausspricht, dass der König der Zukunft, der Messias, kraft seiner vollendeten Gerechtigkeit allem Unrecht und aller Gewaltthat im Reiche werde ein Ende machen. Er gesteht damit, dass er selbst das zu leisten nicht im Stande sei. Der salomonische Ps. 72 ist der beste Beweis, dass keine Veranlassung ist, in der Stelle 4, 1—3 ein Merkmal späterer Abfassung zu finden. Dasselbe gilt von der Stelle 5, 7. 8, nach welcher das Volk Gottes damals unter heidnischer Tyrannei geseufzt haben soll. Es ist an derselben nur von einheimischen Bedrückungen die Rede, und es wird die Ueberzeugung ausgesprochen, dass das Reich Israels dereinst noch ein Reich der Gerechtigkeit und des Friedens werden werde. Völlig willkührlich ist

auch die nationale Auffassung von 4, 4 ff. Es handelt sich hier lediglich um rein persönliche Verhältnisse. Wenn Hengstenberg sagt, C. 5, 9—19 und C. 6 trösten das unter der heidnischen Erpressung seufzende Volk wegen des Verlustes der irdischen Güter; der Heide stelle sich dar als der Reiche, Israel als verarmt, so ist dies eine ganz willkührliche und das richtige Verständniss von vorn herein ausschliessende Auffassung. Mit derselben Willkühr bezieht Hengstenberg Cap. 7 auf die Verhältnisse Israels unter der Herrschaft heidnischer Zwingherrn, während es sich doch ganz natürlich nur um persönliche Verhältnisse handelt. Ganz mit Unrecht, wie unsere Auslegung zeigt, beruft man sich auch auf 8, 9 ff. zum Beweise, dass zur Zeit der Abfassung unseres Buchs Israel schon lange unter der Herrschaft der Heiden gestanden. Endlich beziehen sich auch die Stellen 10, 6. 7 und 10, 11—20 nach der richtigen Erklärung nicht auf das Verhältniss Israels zu heidnischen Unterdrückern, sondern sie enthalten Lehren für die Fürsten und für das Volk hinsichtlich ihres gegenseitigen Verhältnisses. Man sieht aber nicht ein, warum Salomo nicht habe sprechen dürfen wie 10, 6. 7, wenn man z. B. an Joab denkt. Das Buch enthält eben Sittenlehren für alle denkbaren Verhältnisse des Lebens, das darf man nicht vergessen. Nach dem Verständniss des Buchs, welches wir für das richtige halten, müssen wir also entschieden in Abrede stellen, dass es die Verhältnisse einer ganz anderen, weit späteren Zeit als der salomonischen voraussetze. Ebensowenig begründet ist aber die Behauptung Hengstenbergs, dass die innern Zustände des Volks, wie sie sich in unserm Buch darstellen, nicht auf die salomonische Zeit passen. Hengstenberg beruft sich zunächst darauf, dass in der Beleuchtung der innerlichen Schäden die Abgötterei nicht vorkomme, welche von Salomo an bis zu der Wegführung in das babylonische Exil in so hohem Grade versuchlich war, in diesem aber erstarb. Aber wenn auch nicht direkt, so wird doch indirekt in unserm Buch vor der Abgötterei gewarnt, einmal mit der Ermahnung, Gott, den einigen Hirten, zu fürchten und seiner Führung zu folgen, 12, 11. 13, und dann mit der Warnung 8, 15—9, 10 vor Zauberei, die mit der Abgötterei immer im engsten Verband stand. Wenn aber Hengstenberg ferner sagt, die specifisch nachexilischen Feinde treten uns hier entgegen, die Ansätze zum Pharisäismus, eine hohle Gerechtigkeit, welche den

Mangel lebendiger Gottesfurcht, inniger Hingabe durch dürftige äussere Werke, Opfer (4, 17), lange Gebete (5, 1. 2) und dergl. zu ersetzen suchte, der Murrsinn, der Geiz, die Macht der Versuchung zur völligen Abkehr von Gott und seinem Gesetz (8, 11), so ist darauf zu entgegnen, dass diese Feinde zu allen Zeiten sich geltend gemacht haben. Dass man nicht erst in der nachexilischen Zeit angefangen hat, nichtsbedeutende Opfer darzubringen, sieht man aus den zu 4, 17 angeführten Stellen; dass man auch schon vor dem Exil gedankenlos Gebete gesprochen, erhellt aus Jes. 1, 15; 29, 13; dass die Gefahr des Murrens im Unglück auch schon in der vorexilischen Zeit nahelag, ersieht man aus dem Buch Hiob, welches den Zweck hat, vor derselben zu warnen; endlich wird auch schon in den Sprüchen vor dem Geiz gewarnt, vgl. 15, 27; 27, 20; 28, 16.

Nächst den geschichtlichen Verhältnissen beruft man sich zum Andern auf die Sprache, welche in den vielen aramäischen Wörtern und Wortformen sowie in den ihr eigenthümlichen philosophischen Ausdrücken ganz den Charakter der nachexilischen Literatur trage. Nun ist allerdings nicht zu leugnen, dass das Predigerbuch eine Anzahl von Wörtern und Wortformen enthält, welche entweder ausschliesslich oder doch vorzugsweise in den späteren Büchern der nachexilischen Zeit sich wiederfinden. Allein dieselbe Erscheinung treffen wir bekanntlich bei dem Hohen Liede an, dessen eigenthümlicher von dem der Sprüche und des Ps. 72 sehr abweichender Sprachcharakter ein Hauptgrund gewesen, dass der salomonische Ursprung desselben lange in Zweifel gezogen worden ist. Es ist der Kritik indessen gelungen, die scheinbar auf ein späteres Zeitalter hinweisenden Merkmale in der Sprache des Hohen Liedes zu Gunsten seiner salomonischen Abfassung genügend zu erklären. Soll nun das Predigerbuch um derselben Spracheigenthümlichkeiten willen nicht von Salomo herrühren können, ungeachtet deren man die salomonische Abfassung des Hohen Liedes unbedenklich behauptet? Bei dem Hohen Liede erklärt man die Eigenthümlichkeiten der Sprache, durch welche es sich von den andern Erzeugnissen Salomo's und der salomonischen Zeit unterscheidet, aus dem hochpoetischen Charakter des Gedichtes oder der universalistischen Richtung Salomo's. Warum sollen dieselben Erscheinungen im Predigerbuch gegen seine salomonische Abfassung entscheiden? In der That kann der von dem

der Sprüche und des Ps. 72 sich unterscheidende Sprachcharakter so wenig bei dem Predigerbuch wie bei dem Hohen Liede ein Beweis für den nichtsalomonischen Ursprung sein, und ebensowenig kann daraus auf die nichtsalomonische Abfassung des Predigerbuchs geschlossen werden, dass sein Sprachcharakter nicht blos von dem der Sprüche und des Ps. 72, sondern auch sogar von dem des Hohen Liedes sich unterscheidet. Es gibt kein älteres Buch des A. T., in welchem nicht Wörter und Wortformen vorkommen, welche wir erst in den späteren und spätesten Büchern als gewöhnliches Sprachgut wiederfinden. Man hat daraus bisweilen den Schluss gezogen, dass diese Bücher einer späteren Zeit angehören. Aber es folgt vielmehr daraus, dass die hebräische Sprache schon in den älteren Zeiten nicht blos die Wörter und Formen besessen hat, welche wir in den aus diesen Zeiten herrührenden Schriftwerken für gewöhnlich gebraucht finden, sondern auch noch sehr viele andere, welche erst weit später in allgemeinen Gebrauch gekommen sind. Es verhält sich nicht so, dass der hebräische Sprachvorrath im Lauf der Zeiten sich wesentlich verändert hätte, sondern aus dem von jeher vorhandenen umfassenden Sprachschatz sind anstatt der in den älteren Zeiten in der Schriftsprache vorzugsweise gebrauchten oder neben ihnen mit der Zeit andere Wörter und Formen in den gewöhnlichen Gebrauch gekommen. Wenn also das Hohe Lied viele Wörter und Wortformen enthält, welche weder in den Schriften der damaligen Zeit überhaupt noch auch insbesondere in den Sprüchen Salomo's und dem salomonischen Ps. 72 sich wiederfinden, und wenn dasselbe bei dem Predigerbuch der Fall ist und dessen Sprache auch noch wieder von der des Hohen Liedes sich unterscheidet, so kann darin kein entscheidender Grund gegen die Abfassung des Hohen Liedes und des Predigerbuchs durch Salomo gefunden werden, sondern es beweiset nur, dass solche Könige im Reiche der Geister wie Salomo auch Herrscher sind über die Sprache und den Ausdruck ihrer Gedanken nicht abhängig machen von dem dürftigen Sprachgebrauch der gewöhnlichen Menschen ihrer Zeit, sondern in unbeschränkter Machtvollkommenheit ihre Sprache sich selbst schaffen und aus dem weiten Sprachschatz Gewöhnliches und Ungewöhnliches, Gebrauchtes und Ungebrauchtes je nach Bedürfniss hervorgreifen, um ihren Gedanken den zweckmässigsten Ausdruck zu geben. Eine andere ist

Salomo's Sprache in den Sprüchen und in dem Ps. 72, eine andere in dem Hohen Liede und wieder eine andere in dem Predigerbuch, weil die Gegenstände der Darstellung durchaus verschieden sind und Salomo es versteht, für den jedesmaligen Gegenstand die passende Sprachform zu finden. Insbesondere hat die Sprache des Predigerbuchs eine eigenthümliche philosophische Färbung, und dies liegt in dem zum Theil philosophischen Inhalt, durch welchen dieses Buch von den andern Büchern des A. T. sich unterscheidet. Von grosser Bedeutung aber ist, dass unser Buch in der Sprache sich keineswegs nur von den andern salomonischen Erzeugnissen unterscheidet, sondern auch viele eigenthümliche Ausdrücke und Wendungen mit ihnen gemein hat. Vgl. Keil, Lehrb. S. 437. Während man nun auf die Verwandtschaft der Sprache des Hohen Liedes mit der der Sprüche behufs der Erweisung seines salomonischen Ursprungs grosses Gewicht legt (vgl. Hengstenberg, das Hohel. Sal. S. 234 f., Keil a. a. O. S. 423), behauptet man mit merkwürdiger Willkühr, die Berührungen des Predigerbuchs mit den Sprüchen erklären sich aus dem Studium der salomonischen Schriften. So benutzt man nach Belieben dieselben Erscheinungen, um Entgegengesetztes zu beweisen.

Einen dritten Beweis gegen die salomonische Abfassung des Predigerbuchs leitet Hengstenberg endlich auch noch her aus der Stellung desselben im Canon, „losgetrennt von den Schriften der salomonischen Zeit und hinter den Klageliedern Jeremia's, im unmittelbaren Anschlusse an dies letzte unter allen poetischen Büchern und unmittelbar vor den Büchern, welche sich in Geschichte und Weissagung auf die Verhältnisse nach dem Exile beziehen. Hätten die Sammler des Canon das Buch für salomonisch gehalten, so würden sie ihm sicher nicht seine Stelle zwischen den Klageliedern und Esther angewiesen haben." Ausführlicher hat er sich über die Anordnung des dritten Theiles des Canon, der Hagiographen, ausgesprochen in der Christologie d. A. T. 3, 1, S. 162 f. Aber es ist sehr fraglich, ob die Reihefolge der ersten sieben Bücher der dritten Abtheilung wirklich auf dem von Hengstenberg angegebenen Plan beruht. Man sieht nämlich nicht ein, warum, wenn die Zeitfolge allein die Reihefolge bestimmt hätte, das Buch Hiob zwischen die Sprüche und das Hohe Lied und nicht vielmehr die beiden letzten von Salomo verfassten

Schriften neben einander, das Buch Hiob aber unmittelbar hinter das Hohe Lied gestellt worden. Die Reihefolge mag also nicht allein mit Rücksicht auf die Zeitfolge bestimmt worden sein, sondern ausserdem auch noch auf andern Gründen beruhen. Dass die Psalmensammlung die vorderste Stelle einnimmt, mag theils darin seinen Grund haben, dass die ihren Hauptinhalt ausmachenden Psalmen Davids die ältesten Stücke dieser Abtheilung sind, theils aber auch in der hohen Wichtigkeit dieser Sammlung für den gottesdienstlichen Gebrauch. Die erste Stelle nach diesem Hauptbuch nimmt das Sittenbuch der Sprüche Salomo's ein. Ihm entspricht als letztes das andere Sittenbuch, das ebenfalls salomonische Predigerbuch. Die mittelste Stelle unter den sieben ersten Büchern der dritten Abtheilung nimmt ein das שִׁיר הַשִּׁירִים אֲשֶׁר לִשְׁלֹמֹה, das Hohe Lied von Salomo. Die namenlosen Schriften sind nun in der Art zwischen die drei den Namen Salomo's an der Spitze tragenden Schriften eingeordnet, dass das Buch Hiob, das längste und bedeutendste wie auch das älteste, zwischen die Sprüche und das Hohe Lied gestellt worden ist, die beiden kleineren und zugleich jüngeren zwischen das Hohe Lied und das Predigerbuch. Wenn dieser Plan der Anordnung, der wohl wenigstens ebensoviel für sich hat als der von Hengstenberg bezeichnete, der richtige wäre, so würde die Stellung des Predigerbuchs nicht sowohl gegen als für die salomonische Abfassung einen Beweis bilden. Hiermit soll indessen nur gesagt sein, dass die Stellung des Buchs nicht als ein Beweis gegen die salomonische Herkunft des Buchs geltend gemacht werden darf.

Wir finden demnach in der That keinen Grund, die salomonische Abfassung des Predigerbuchs in Abrede zu stellen, sondern glauben im Gegentheil allen Grund zur entschiedensten Behauptung derselben zu haben und sprechen unverhohlen die Ueberzeugung aus, dass es der kirchlichen Theologie nicht sowohl zur Beschämung gereicht, dass die Behauptung des nachsalomonischen Ursprungs des Predigerbuchs von dem Rationalismus herstammt, als vielmehr, dass sie so willig dem Rationalismus in seinem Urtheil über das Predigerbuch sich untergeordnet hat. Nur auf Zweierlei möge zum Schluss noch aufmerksam gemacht werden, zuerst darauf, dass wie in Ps. 72 auch in unserm Buch der Name אֱלֹהִים von Gott gebraucht ist, und dann darauf, dass unser Buch mit seinen Erklärungen über den Messias

ganz auf derselben Stufe steht mit den von David und Salomo herrührenden auf den Messias bezüglichen Stellen. Vgl. unten zu 4, 13—16 u. 5, 7. 8.

Hiernach können wir uns die Mittheilung und Beurtheilung der verschiedenen Ansichten über die Zeit der Entstehung des Buchs füglich ersparen, da sie, wenn das Buch von Salomo herrührt, weiter keine Bedeutung haben.

Erster Theil 1,2 — 3,22.

Der erste Theil zerfällt in vier Abschnitte, welche unter sich im engsten Zusammenhang stehen und die einzelnen Glieder einer streng geordneten Gedankenreihe bilden. Die vier Abschnitte sind: **1**, 2—18, **2**, 1—26, **3**, 1—9, **3**, 10—22. Die Rechtfertigung dieser Eintheilung und den Beweis für den innern Zusammenhang der einzelnen Abschnitte wird die folgende Auslegung liefern.

Erster Abschnitt 1, 2—18.

Alles Thun des Menschen ist ganz und gar eitel, sofern er trotz aller Mühe den unvollkommenen und unbefriedigenden Zustand der Erde nicht zu verbessern im Stande ist. Dieser Gedanke wird im ersten Abschnitt ausgeführt. Nachdem in Vv. 2. 3 das Thema ausgesprochen worden: Alles ist ganz und gar eitel, wird dasselbe in Vv. 4—18 nach seinen verschiedenen Beziehungen ausgeführt, indem zunächst Vv. 4—7, inwiefern Alles ganz und gar eitel sei, sodann Vv. 8—11, dass Alles ganz und gar eitel sei, ferner Vv. 12—15, dass Alles ganz und gar eitel sei, und endlich Vv. 16—18, dass Alles ganz und gar eitel sei, nachgewiesen wird.

1, 2. *Eitelkeit der Eitelkeiten, hat gesprochen der Prediger, Eitelkeit der Eitelkeiten, Alles ist Eitelkeit.* 3. *Was für Gewinn hat der Mensch bei aller seiner Mühe, womit er sich mühet unter der Sonne?*

a.

4. *Geschlecht geht und Geschlecht kommt, und die Erde bleibt in Ewigkeit stehen.* 5. *Und die Sonne geht auf, und die Sonne geht unter, und nach ihrem Ort hin bleibt sie drängend, dahin, wo sie aufgeht.* 6. *Nach Süden gehend und nach Norden sich wendend, sich wendend, sich wendend bleibt gehend der Wind, und auf seine Wendungen bleibt zurückkommend der Wind.* 7. *Alle Flüsse bleiben nach*

dem Meere gehend, und das Meer wird nicht voll, nach dem Ort, wohin die Flüsse einmal gehen, dorthin bleiben sie wiederholend zu gehen.

b.

8. *Alle Worte sind matt, nicht kann Jemand reden: nicht satt wird ein Auge beim Sehen, und nicht erfüllt wird ein Ohr vom Hören.* 9. *Was geschehen ist, das ist's, was geschieht, und was gethan worden ist, das ist's, was gethan wird, und es gibt nicht irgend etwas Neues unter der Sonne.* 10. *Gibt es Etwas, wovon man spricht: siehe dies an, das ist etwas Neues, so ist längst geschehen in den Ewigkeiten, was von uns aus geschieht.* 11. *Es ist kein Andenken an die Früheren, und auch an die Späteren, welche zum Sein kommen werden, nicht wird an sie ein Andenken sein bei denen, welche zum Sein kommen werden späterhin.*

c.

12. *Ich, der Prediger, bin König gewesen über Israel in Jerusalem.* 13. *Und ich habe begeben mein Herz zu fragen und zu forschen mit der Weisheit über Alles, was gethan wird unter dem Himmel: das ist eine böse Qual, die Gott gegeben hat den Menschenkindern, sich zu quälen in ihr.* 14. *Ich habe angesehen alle Thaten, welche gethan werden unter der Sonne, und siehe! Alles ist Eitelkeit und Streben nach Wind.* 15. *Was krumm geworden, kann nicht gerade werden, und der Mangel kann nicht bestellt werden.*

d.

16. *Ich habe geredet mit meinem Herzen sprechend: ich, siehe! ich habe gross gemacht und immer grösser die Weisheit, über Jeden, welcher vor mir gewesen zu Jerusalem, und mein Herz hat viel gesehen Weisheit und Erkenntniss.* 17. *Und ich begab mein Herz zu erkennen Weisheit und zu erkennen Narrheit und Thorheit: ich habe erkannt, dass auch dies Streben nach Wind ist.* 18. *Denn bei Fülle von Weisheit ist Fülle von Gram, und wer Erkenntniss mehrt, mehrt Schmerz.*

1. Vv. 2. 3. **Das Thema.** Alles ist ganz und gar eitel.

V. 2. Das Subject des Satzes ist הַכֹּל, das Präd. bilden die Ww. הֶבֶל הֲבָלִים, הֶבֶל הֲבָלִים, הָבֶל. Durch die Vorausstellung des doppelten, mit הָבֶל am Schluss wiederaufgenommenen הֶבֶל הֲבָלִים wird die Aussage, dass Eitelkeit das Wesen von Allem ausmache, in der möglichst nachdrücklichen Weise ausgesprochen, und die

Verbindung הֲבֵל הֲבָלִים (vgl. עֶבֶד עֲבָדִים 1 Mos. 9, 25, קֹדֶשׁ קָדָשִׁים 2 Mos. 29, 37. Ew. ausführl. Lehrb. d. hebr. Spr. 5. A. 303 c) wie die Wiederholung dieses Ausdrucks dient, die Eitelkeit, die Allem anhaftet, als eine unbedingte und unabänderliche zu bezeichnen. Ueber den Sinn von הַכֹּל wie über die Bedeutung von הֶבֶל gibt näheren Aufschluss V. 3, welcher nicht das Resultat aus V. 2 zieht, sondern die Ausführung desselben enthält. Mit der Erklärung, dass Alles Eitelkeit sei, erklärt der Prediger nicht alle Dinge für eitel, sondern alles Thun des Menschen auf der Erde. Aber nicht blos aus V. 3 geht dies hervor, sondern auch aus V. 14 und 2, 17, wo הַכֹּל durch כָּל־הַמַּעֲשִׂים שֶׁנַּעֲשׂוּ תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ und הַמַּעֲשֶׂה שֶׁנַּעֲשָׂה תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ erklärt wird. Die Eitelkeit aber, welche Salomo von allem menschlichen Thun aussagt, besteht in der Erfolglosigkeit, wie gleichfalls aus der Erläuterung in V. 3 und aus der Erklärung des הֶבֶל durch רְעוּת רוּחַ in V. 14 und 2, 17 deutlich wird. Die eingeschobenen Ww. אָמַר קֹהֶלֶת gehen zwar zunächst, aber nicht ausschliesslich auf den Inhalt dieses V., sondern zugleich auch auf den Inhalt des ganzen ersten Abschnitts, dessen Hauptinhalt in diesem und dem folgenden V. im voraus bezeichnet ist. Indem das Thema als von dem Prediger ausgesprochen bezeichnet wird, wird der ganze die Ausführung enthaltende Abschnitt überhaupt als von ihm ausgesprochen und somit die Ergebnisse seines Denkens enthaltend bezeichnet. Das Sprechen schliesst übrigens in diesem Fall das Schreiben ein. Indem Salomo sagt אָמַר ק' hat gesprochen der Pr., nicht יֹאמַר ק' spricht der Pr., sieht er das, was er eben spricht und schreibt und in diesem Abschnitt zu sprechen und zu schreiben noch im Begriff ist, als schon gesprochen und geschrieben an, indem er sein Buch als bereits vollendet sich denkt. Zu vergleichen ist zu dem Perf. hier z. B. das ἔγραψα 1 Joh. 2, 13. — V. 3. Dieser Vers gibt, wie gesagt, die Erläuterung des vorhergehenden. Ungeachtet (in Bez. auf בְּ = bei, ungeachtet, trotz, vgl. Jes. 5, 25) aller Mühe, welche das Leben des Menschen auf der Erde erfüllen mag, ist er doch nicht im Stande, einen Gewinn zu erzielen, so viel auch der Mensch auf der Erde sich mühen mag, mit allem seinem Mühen erreicht er doch Nichts. Die Frage soll nicht etwa die Unterlage für die zu ertheilende Antwort bilden, sondern sie enthält die Antwort, nämlich ihre Verneinung, schon in sich.

Alles Mühen des Menschen auf der Erde ist ganz und gar eitel, völlig vergeblich und erfolglos. Das ist der Gedanke, welcher in Vv. 2. 3 enthalten ist.

2. Vv. 4 — 18. **Die Ausführung.**

a. Vv. 4 — 7. Inwiefern Alles ganz und gar eitel sei.

V. 4. Obwohl ein Geschlecht nach dem andern auf der Erde auftritt und die in unaufhörlicher Folge einander ablösenden Geschlechter alle in allen ihren unzähligen Gliedern ohne Unterlass mit allen Kräften sich mühen, dass die Erde eine neue werde, dass sie von dem Fluch, welcher in Folge des Falles des Menschen auf ihr lastet, vgl. 1 Mos. 3, 16 ff., erlöset werde und aus ihrer gegenwärtigen Verkommenheit wieder zu ihrer vom Schöpfer im Anfang ihr verliehenen ursprünglichen Herrlichkeit gelange, dennoch bleibt die Erde immer dieselbe, in demselben Zustande des Verfalls. Unter הָאָרֶץ ist die Erde in ihrem dermaligen seit dem Sündenfall eingetretenen Zustande zu verstehen. In diesem Zustande steht die Erde still, in ihm bleibt sie fest und unverrückbar stehen ungeachtet aller der rastlos fortgesetzten Bemühungen des Menschen, denselben zu verbessern. In Bez. auf עָמַד vgl. 3 Mos. 13, 5. 37. Der Zustand der Erde, welcher immer bleibt, so viel die Menschen sich auch mühen mögen, ihn zu beseitigen, wird in den Vv. 5—7 näher beschrieben. — V. 5. Die nähere Beschreibung wird mit וְ angeknüpft. Die Sonne geht zwar auf und erleuchtet die Erde, so dass es auf ihr Tag wird; aber sie bleibt nicht stehen über ihr, so dass es hell bliebe und der Tag ohne Unterbrechung fortdauerte, sondern sie geht wieder unter, und die Nacht bricht herein und breitet ihre Schatten aus über die Erde. Und bei diesem Wechsel von Untergang und Aufgang der Sonne, so dass die Nacht den Tag immer wieder verschlingt, bleibt es immer und ewig: die Sonne bleibt Tag für Tag bei ihrem Drängen nach ihrem Ort hin, dahin, wo sie täglich aufgehend wieder herkommt. Der Ort der Sonne, nach welchem sie täglich hindrängt und wo sie täglich aufgeht, ist der Ort zwischen dem Untergang und Aufgang, an welchen sie sich während der Nacht hinabsenkt. Die Ww. זוֹרֵחַ הוּא שָׁם bilden einen Relativsatz, durch welchen der Ort, nach dem die Sonne drängt, näher bezeichnet werden soll, abhängig von dem vorhergegangenen אֶל, so dass der Satz vollständig lauten würde: אֶל־אֲשֶׁר זוֹרֵחַ הוּא שָׁם dahin, wo sie aufgeht.

Die Participia שׁוֹאֵף und זוֹרֵחַ dienen im Unterschied von den vorhergegangenen Perfektis זָרַח und בָּא, das Drängen und Aufgehen der Sonne, von welchem hier die Rede, als ein beständig sich fortsetzendes zu bezeichnen. Hengstenberg verbindet שׁוֹאֵף nicht mit וְאֶל־מְקוֹמוֹ, sondern mit dem Folgenden, mit der Erklärung, אֶל schliesse das Verbum ein: und (geht) an ihren Ort, da verlangend sie aufgeht. Dagegen ist aber, dass schwerlich אֶל das Verbum einschliessen kann und dass es gewiss auch näher liegt, שׁוֹאֵף mit den vorhergehenden Worten zu verbinden als mit den folgenden, da im letztern Falle gerade das Verbum, welches zu אֶל־מְקוֹמוֹ ergänzt werden müsste, im Folgenden entbehrlich und sogar störend ist. Der Einwand, dass die Verbindung der Ww. וְאֶל־מְקוֹמוֹ שׁוֹאֵף gegen die Accente sei, nach denen שׁוֹאֵף zum Folgenden gehören müsse, ist leicht zu widerlegen mit der Hinweisung z. B. auf V. 12: לְהַשְׁקוֹת מֵהֶם יַעַר, 2, 6: עָשִׂיתִי לִי גַּנּוֹת, 2, 5: אֲנִי קָהֲלַת הָיִיתִי u. a. Stt. Es bedarf nun kaum der Bemerkung, dass die Worte dieses Verses nicht eigentlich, sondern bildlich zu verstehen sind. Denn der Wechsel von Tag und Nacht in der Natur ist nicht ein Fluch, sondern ein Segen für die Schöpfung, und ihn beseitigt zu sehen kann kein Mensch wünschen. Aber dieser Wechsel von Tag und Nacht in der Natur ist ein Bild des gegenwärtigen unter Wechsel von Freude und Leid verlaufenden Lebens des Menschen auf der Erde. Das Licht ist Bild des Glücks, die Finsterniss Bild des Unglücks. Vgl. Jes. 60, 18—20 und dazu m. Comm. Diesem Wechsel von Glück und Unglück ein Ende, die Erde zu einer Stätte des Glücks zu machen, das Elend von ihr auszuschliessen ist der Mensch mit aller Mühe, welche er aufwenden mag, nicht im Stande. Einen ganz andern Sinn als den bezeichneten hat unser Vers nach der Erklärung Hengstenbergs, welcher die Sonne als Bild des menschlichen Daseins betrachtet, welches in die Grenzen der Nichtigkeit festgebannt ist. „Die Sonne, welche eine lange Bahn eifrig durchmisst, um zuletzt wieder bei dem Ziele anzugelangen, von dem sie ausgegangen ist, gibt ein Bild ab des menschlichen Lebens, welches in den Zauberkreis der Nichtigkeit festgebannt ist. Das menschliche Geschlecht kommt nicht von der Stelle. Die neue Generation fängt es immer wieder da an, wo es die alte gelassen hat.“ Diese Auffassung hat indessen einmal dies wider sich, dass man hier nicht sowohl eine

Wiederholung der Behauptung, dass der Mensch trotz aller Mühe es zu Nichts bringe, erwarten darf, als vielmehr im Anschluss an die zweite Hälfte von V. 4 eine Erklärung darüber, inwiefern die Erde in Ewigkeit stehen bleibe trotz aller Mühe des Menschen, zum Andern beruht sie auf der unrichtigen Erklärung unseres V., der nicht von einem Kreislauf der Sonne handelt, sondern von ihrem beständigen Untergehen nach dem Aufgang. — V. 6. Unter einem andern Gleichniss wird hier der unabänderlich immer fortdauernde unvollkommene Zustand der Erde dargestellt. Die Ww. הוֹלֵךְ אֶל־דָּרוֹם וְסוֹבֵב אֶל־צָפוֹן סוֹבֵב סֹבֵב bilden einen dem Hauptsatz des Verses, welcher enthalten ist in den Ww. הוֹלֵךְ דָּרוֹם und dann fortgesetzt wird in den Ww. וְעַל־סְבִיבֹתָיו שָׁב הָרוּחַ, untergeordneten Satz, welcher die Bestimmung gibt, in welcher Weise der Wind fort und fort gehe d. i. wehe, blase, nämlich so, dass er bald aus Norden, bald aus Süden, immer wechselnd, gehe. Die Ww. וְעַל־סְבִיבֹתָיו שָׁב drücken aus, dass der Wind dazu, sich zu wenden, immer wieder zurückkehre, wenn er auch einmal eine Zeit still stehe, aus derselben Richtung blase. Süden und Norden werden nicht etwa deshalb hier beim Winde genannt, weil bei der Sonne V. 5 Osten und Westen (Hitz., Hgstbg), sondern weil es darauf ankommt, den Wechsel von warmem und kaltem Wind zu bezeichnen. Der nach Süden gehende Wind, der also aus Norden kommt, ist der kalte (vgl. Hi. 37, 9. Sir. 43, 20), der nach Norden gehende, der also aus Süden kommt, ist der warme (vgl. Hi. 37, 17. Luk. 12, 55). Wenn in V. 5 auf den endlosen Wechsel von Tag und Nacht hingewiesen wurde, so ist hier von dem unaufhörlichen Wechsel von Kälte und Wärme die Rede. Es kommt nicht dazu, dass der Wind ununterbrochen aus dem Süden wehete, es bleibt dabei, dass er bald aus dem Norden bläst, bald wieder in Südwind umschlägt und so immer abwechselnd aus dieser oder jener Gegend wehet, und wenn es sich auch einmal so anlässt, als wollte er aus dem Süden zu blasen fortfahren, so kommt er doch schliesslich immer wieder darauf zurück, sich zu drehen. Dahin kann es der Mensch nun einmal nicht bringen, dass es keinen Nordwind mehr gibt, dass Winter und Kälte nicht mehr eintreten. Vgl. 8, 8: kein Mensch ist mächtig über den Wind, aufzuhalten den Wind. Der kalte Nordwind und der warme Südwind bilden Unglück und Glück ab, die abwechselnd die Herr-

schaft über die Erde führen. Nach Hengstenberg kommt auch der Wind hier als Symbol des menschlichen Daseins in Betracht, welches sich in dem Kreislaufe der Nichtigkeit bewegt und aus demselben nicht herauskommen kann, so gewaltige Ansätze es auch nehmen mag. Gegen diese Auffassung entscheidet aber theils der vorige Vers, theils dass gerade der Süd- und Nordwind als immer wechselweise wehend genannt werden; daraus geht deutlich hervor, dass es sich nicht um den Kreislauf des Windes überhaupt, sondern um den Wechsel des warmen und kalten Windes handelt. — V. 7. Noch unter einem dritten Gleichniss wird hier derselbe Gedanke ausgedrückt. Das Meer steht im Gegensatz zur Erde. Es kommt nicht dazu, ist der Sinn, dass die Flüsse sich über die Fläche der Erde ergiessen und sie befruchten, so dass sie vom Fluch der Wüstheit erlöset wieder zum Garten Gottes würde, sie bleiben vielmehr alle ohne Ausnahme dabei, nach dem Meer zu gehen, das unersättlich ist und niemals genug bekommt; in unabänderlichem Lauf strömen sie immer von Neuem nach dem einen Ort, nach welchem einmal ihr Gang gerichtet ist, dem Meere. Der Mensch ist nicht im Stande, so viel er sich auch mühen mag, die Erde, welche durch den Fluch Gottes zur Wüste geworden, wieder zu verklären. Die Ww.: und das Meer wird nicht voll, stehen f.: welches nicht voll wird s. v. a. weil es nicht voll wird. Nach Hengstenberg soll auch hier der ewige Kreislauf geschildert sein, in welchem das menschliche Leben sich bewege, ohne es zu einem Fortschritt zu bringen. „Wie das Wasser der Bäche erst in's Meer geht und dann zu den Bächen zurückkehrt, so gibt es auch in den menschlichen Dingen kein wirkliches Resultat, keinen Fortschritt, keine Ueberschreitung der Grenze der Nichtigkeit. Das alte Elend kommt stets von Neuem zum Vorschein.“ Aber diese Erklärung beruht auf unrichtiger Auffassung des 2. Gl. Hgstbg übersetzt dasselbe: an den Ort, da die Flüsse ausgehen, dahin gehen sie zurück. Unter Berufung auf 1 Mos. 2, 6 und Hi. 36, 27. 28 meint er, es sei davon die Rede, dass die Flüsse durch das Medium der Wolken zu ihrem Ursprung zurückkehren. Allein die Ww. אֶל־מָקוֹם שֶׁהַנְּחָלִים הֹלְכִים können unmöglich mit Hgstbg erklärt werden: an den Ort, da die Flüsse ausgehen. Statt הֹלְכִים müsste es dann wenigstens heissen יֹצְאִים. In Bez. auf שׁוּב wiederholen vgl. 4, 1; 9, 11. — Insofern ist also alles Thun des Menschen ganz

und gar eitel, als er ungeachtet aller Mühe nicht im Stande ist, den auf der Erde ruhenden Fluch von ihr zu nehmen, sie von dem Gericht der Verkommenheit, welches über sie verhängt ist, zu erlösen. Dass es sich aber wirklich mit dem Thun des Menschen so verhalte, wird in den folgenden Versen bekräftigt.

b. Vv. 8—11. Dass Alles ganz und gar eitel sei.

V. 8. Dass דְּבָרִים nicht in der Bed. Dinge (vgl. V. 10; 7, 8) zu nehmen ist, zeigt das sogleich folgende דָּבָר, welches offenbar zu dem דְּבָרִים in Beziehung steht. Es kann demgemäss nur in der Bed. Worte gefasst werden. Nun erklärt Hgstbg: alle Worte ermüden, keiner mag es ausreden, näml. das menschliche Elend. „Alle Worte ermatten in der Beschreibung desselben, so viele man ihrer auch aufwenden mag, die Beschreibung bleibt immer hinter dem Gegenstande zurück. Der Mensch ist seit Gen. 3 einem unbeschreiblichen Jammer anheimgefallen.“ Gegen diese Erkl. ist aber Mehreres einzuwenden. Einmal können die Worte כָּל־הַדְּבָרִים יְגֵעִים nicht bedeuten: alle Worte ermüden, ermatten, sondern nur: alle Worte sind müde, matt, ohnmächtig. Sodann ist es willkührlich, zu דָּבָר ein Objekt zu ergänzen, da keines genannt ist, und es nicht vielmehr in der intrans. Bed. reden, sprechen, zu nehmen. Dies gilt um so mehr, da auch in den vorhergehenden Versen kein Wort enthalten ist, auf welches als Objekt דָּבָר bezogen werden könnte. Endlich ist in den vorigen Versen nicht sowohl von dem menschlichen Elend die Rede gewesen, sondern von dem unvollkommenen Zustand der Erde, in welchem das Elend des Menschen begründet ist. Die Worte unseres Verses werden also vielmehr in folgender Weise verstanden werden müssen. Alle Worte, so viele der Mensch auch reden mag, sind matt d. i. kraftlos, ohnmächtig, unvermögend Etwas auszurichten, kehren umsonst zurück zu dem, welcher sie redet, ohne Etwas zu Stande zu bringen. Das Wort kommt in Betracht als der Ausdruck des Willens. Die Worte Gottes sind Worte der Kraft, welche was sie aussagen auch zu verwirklichen im Stande sind. Er spricht, und es geschieht, Ps. 33, 9. Sein Wort ist ῥῆμα δυνάμεως, Hebr. 1, 3 vgl. mit 11, 3. Solche Worte sind nicht die Worte des Menschen, sondern diese sind alle ohne Ausnahme matt. Wenn nun die Worte Gottes allein wirkliche Worte sind, die diesen Namen verdienen, so kann auch Er allein wirklich reden. Das ist

der Sinn der Worte: nicht kann Jemand reden. In der Weise Gottes, mit dem Erfolge wie Er zu reden vermag kein Mensch. Der Mensch besitzt nicht die Kunst der wirkungskräftigen Rede, wie Gott sie hat. Er kann im Vergleich mit Gott nur matte Worte stammeln, nicht eigentlich reden. Die Folge dieser Unmündigkeit, dieser Redeunfähigkeit des Menschen ist, dass ein Auge nicht satt wird beim Sehen und ein Ohr nicht erfüllt wird vom Hören. Durch Nichts, was der Mensch sieht und hört, wird er befriedigt, denn Alles, was geschieht und was gethan wird von den Menschen auf der Erde, was eben der Gegenstand des Sehens und Hörens ist, ist nicht dasjenige, worauf des Menschen Absehen und Sehnen geht, wie V. 9 erklärt wird. Nach Hgstbg soll das 2. Glied den Beweis für die im 1. Gl. als unsäglich bezeichnete Nichtigkeit alles Irdischen daraus führen, dass das Irdische das Herz nicht stillen und ausfüllen könne. Vgl. 4, 8. Spr. 27, 20. „Dass der Mensch in den irdischen Dingen kein Genüge findet, sondern immer noch mehr verlangt, ist ein Zeichen ihrer Nichtigkeit, nach der sie das Herz nicht ausfüllen können, und kommt hier nach dieser Seite in Betracht, so dass also die beiden Vershälften in dem Gedanken der Nichtigkeit alles Irdischen zusammenstimmen. Die erste bezeichnet sie als unsäglich, die zweite führt den Beweis für sie daraus, dass das Irdische das Herz nicht stillen und ausfüllen kann.“ Diese Erklärung ist unrichtig, weil sie auf unrichtigem Verständniss des 1. Gl. beruht, in welchem, wie wir gesehen haben, von der unsäglichen Nichtigkeit alles Irdischen nicht die Rede ist, sondern von der Unfähigkeit des Menschen, seinen Willen ins Werk zu setzen, und weil die Ww. וְלֹא־תִמָּלֵא אֹזֶן מִשְּׁמֹעַ unmöglich den Gedanken ausdrücken können, dass das Verlangen des Menschen unersättlich sei, sondern keinen andern als den, dass der Mensch nicht befriedigt werde durch das, wovon er höre, nämlich dass es gethan werde. Diesen Ww. gemäss sind aber auch die vorhergehenden Ww. לֹא־תִשְׂבַּע עַיִן לִרְאוֹת in der angegebenen Weise zu verstehen. — V. 9. Was immer schon geschehen ist, nur das geschieht auch immer weiter, und was immer schon gethan worden ist, nur das wird auch immer weiter gethan, und das Neue, auf welches das Absehen des Menschen gerichtet ist, welches er zu Stande bringen möchte, die Neugestaltung der Erde und ihrer Verhältnisse, dieses Neue bleibt immer nur ein nicht zu verwirk-

lichendes Ideal für ihn. Weil es dieses bleibt, darum eben wird kein Auge satt beim Sehen, kein Ohr erfüllt vom Hören. Das Auge würde satt werden beim Sehen, wenn es irgend etwas Neues sähe, das Ohr würde erfüllt werden vom Hören, wenn es von irgend etwas Neuem hörte. Aber das Auge sieht nur immer wieder das Alte geschehen, das Ohr hört nur immer wieder von dem Alten, dass es geschehe. — V. 10. Dass es wirklich nicht zu irgend etwas Neuem komme, wird hier bestätigt. Wenn man auch einmal meint einen Schritt vorwärts gethan zu haben, so beruht solche Meinung doch immer nur auf Irrthum, und das angeblich Neue, was wir zu Stande gebracht haben, ist auch von Andern schon in der grauen Vorzeit gethan worden, nur dass wir es nicht wissen. Das Subj. zu כְּבָר הָיָה לְעֹלָמִים ist enthalten in אֲשֶׁר הָיָה מִלִּפָנֵינוּ, und לְעֹלָמִים und מִלִּפָנֵינוּ stehen in Gegensatz zu einander. Mit עֹלָמִים werden die von Ewigkeit her vergangenen Zeiten des Alterthums bezeichnet, und was im Verlauf (לְ) derselben längst geschehen, steht gegenüber dem, was von uns aus, unsererseits, in der Gegenwart geschieht. In Bez. auf מִלִּפָנֵי vgl. 10, 5. Gegen die Erkl. des 2. Gl.: es war schon in alten Zeiten, die vor uns waren (Hitz., Hgstbg), spricht nicht blos der Sing. הָיָה, statt dessen wohl vielmehr der Plur. הָיוּ auf עֹלָמִים bezüglich stehen würde, sondern auch, dass die Ww. אֲשֶׁר הָיָה מִלִּפָנֵינוּ nach der gegebenen Erkl. einen viel bedeutungsvollern Sinn geben als in der Verbindung mit עֹלָמִים, in der sie matt und schleppend sind. — V. 11. Kein Geschlecht der Menschen stiftet sich damit, dass es etwas Neues zu Stande bringt, ein bleibendes Gedächtniss bei den folgenden Geschlechtern. Keines schafft etwas Neues, darum verfällt eines wie das andere der Vergessenheit.

Nachdem Salomo in den Vv. 4—7 erklärt hat, inwiefern alles Thun des Menschen auf der Erde ganz und gar eitel sei, und in den Vv. 8—11 bestätigt hat, dass dasselbe ganz und gar eitel sei, rechtfertigt er nun in den Vv. 12—15 seine Behauptung, dass alles menschliche Thun ganz und gar eitel sei.

c. Vv. 12—15. Dass Alles ganz und gar eitel sei.

V. 12. Damit, dass der Prediger zuvörderst erklärt, er sei König gewesen über Israel in Jerusalem, soll nicht etwa gesagt sein, dass er es gegenwärtig nicht mehr sei. Die Erklärung, dass er König

über Israel in Jerusalem gewesen, soll nur die Unterlage bilden für die V. 13 folgende Erklärung darüber, was er als solcher gethan hat. Mit dieser Hervorhebung seiner königlichen Stellung will er aber von vorn herein einen Beweis für die Richtigkeit seiner Behauptung geben, dass alles Thun auf der Erde ohne Ausnahme ganz und gar eitel sei. Denn einerseits steht der König in Rücksicht auf Macht hoch über den andern Menschen, und die Eitelkeit seines Thuns verbürgt die der unter ihm Stehenden, andererseits ist er vermöge seiner Stellung auch wie kein Anderer befähigt, das Thun der Menschen zu beobachten und zu prüfen. — V. 13. In dem 1. Gl. wird nun näher angegeben, was der Prediger, der König über Israel in Jerusalem, als solcher gethan. Er hat das Thun der Menschen auf der Erde zum Gegenstand seiner angelegentlichen Untersuchung und Forschung gemacht, und diese ist keine oberflächliche und beschränkte gewesen, sondern eine tiefeingehende und weitumfassende. Mit der Weisheit hat er gefragt und geforscht über Alles, was gethan wird unter dem Himmel. Das Ergebniss dieser Untersuchung und Forschung wird im Folgenden bezeichnet, zunächst im Allgemeinen in dem 2. Gl. Es besteht in der Erkenntniss, dass Gott über die Menschenkinder eine böse Qual, ein schweres Gericht, darunter sie leiden, verhängt hat. Es fragt sich, was das für ein Gericht ist. Eine ganz falsche Annahme ist die, dass Salomo das Geschäft, die irdischen Dinge vermittelst der Weisheit tiefer zu erforschen, als eine Unglücksplage bezeichne, welche Gott den Menschenkindern gegeben, dass sie sich damit plagen (Hgstbg). Einmal treiben dieses Geschäft nicht die Menschenkinder im Allgemeinen, sondern immer nur einige wenige unter ihnen, und dann hat auch diesen wenigen nicht Gott dasselbe gegeben, sondern sie haben es sich selbst erwählt und könnten es ebensogut unterlassen. Die Ergänzung des Gedankens hier, die Erklärung darüber, worin die Plage besteht, welche Gott über die Menschen verhängt hat, ist vielmehr in dem folgenden Vers gegeben. — V. 14. Das gesammte Thun der Menschenkinder auf der Erde ist, wie der Prediger bei seiner Beobachtung desselben gefunden hat, eitel und erfolglos. In dieser Eitelkeit alles ihres Thuns besteht eben die böse Qual, in welcher die Menschen nach dem Verhängniss Gottes sich quälen müssen. Inwiefern aber alles menschliche Thun eitel und erfolglos ist, wird

näher angegeben in V. 15, welcher den Versen 4—7 hinsichtlich des Inhalts entspricht. — V. 15. Der Mensch ist mit allem seinem Mühen nicht im Stande, die Unebenheiten, Verschrobenheiten, Schäden und die Unvollständigkeiten, Lücken, Ausfälle, welche er überall auf der Erde und in seinem Leben wahrnimmt, zu beseitigen und abzustellen. Die Bed. von תָּקַן ergibt sich aus dem Gegensatz עָוַת. Da dieses die Bed. krumm, verbogen sein hat, so kann תָּקַן nur bed. gerade sein oder werden, in Ordnung, in Stand sein oder kommen. Vgl. 7, 13. Was krumm geworden, durch die Schuld des Menschen, kann nicht gerade werden, durch die Mühe des Menschen. Die Bed. zählen für מָנָה hier anzunehmen erlaubt der Parallelismus nicht. Auch ist es nicht an dem, was Hgstbg behauptet, dass מָנָה nur zählen bedeute. Ohne Zweifel ist es in der Bed. verordnen, bestellen zu nehmen, vgl. Jon. 2, 1; 4, 6. 7. 8. Ps. 61, 8. 1 Chr. 9, 29. Die Meinung ist, dass der Mangel d. i. das Mangelnde, Fehlende, Nichtvorhandene, Abhandengekommene, durch die Schuld des Menschen, nicht entboten werden könne, dass es da sei, durch den Menschen, dessen Worte ja, wie es V. 8 heisst, alle matt sind, Nichts auszurichten vermögen. — Und sollte denn diese Eitelkeit des menschlichen Thuns sich nicht beseitigen lassen durch die Weisheit? Auf diese Frage geht Salomo noch zum Schluss ein in den Versen 16—18, in denen er die Eitelkeit als eine unbedingte bezeichnet.

d. Vv. 16—18. Dass Alles ganz und gar eitel sei.

V. 16. Salomo hat das Bewusstsein gehabt, dass er es in der Weisheit weit, ja weiter gebracht als Alle, welche vor ihm zu Jerusalem gelebt, und dass sein Herz in Fülle Weisheit und Erkenntniss sich angeeignet habe. Sollte er nicht im Stande sein, mit seiner Weisheit und Erkenntniss einen Weg zum Fortschritt zu entdecken? Er hat es versucht nach V. 17. In Bez. auf die ausserordentliche Weisheit Salomo's vgl. 1 Kön. 3, 12; 5, 9. 10. 11. 14; 10, 23. 24. Damit, dass Salomo sagt, er sei weiser geworden als Alle, welche vor ihm gewesen zu Jerusalem, stellt er sich nicht über alle frühern Könige zu Jerusalem, sondern über Alle, welche überhaupt in Jerusalem gelebt. Die Präp. עַל schliesst nicht den Begriff des Herrschens in sich, wie daraus erhellt, dass an ihrer Stelle 2, 7 בְּ gebraucht ist, sondern steht mit Beziehung auf die

hohe Lage Jerusalems. Wie 2, 7 zeige, dass nur an Könige gedacht werden könne (Hgstbg), ist schwer einzusehen. Den Accenten gemäss ist הִרְבֵּה zu verbinden mit רָאָה: und mein Herz hat viel, d. i. in reichem Maass, gesehen, d. i. in sich aufgenommen, sich zu eigen gemacht, Weisheit und Erkenntniss. — V. 17. In dem Bewusstsein nun von seiner ausserordentlichen Weisheit hat Salomo seinen Sinn darauf gerichtet, zu erkennen Weisheit und Narrheit und Thorheit d. i. sich zu überzeugen, ob die Eitelkeit denn auch der Weisheit, nicht blos der Narrheit und Thorheit eigenthümlich sei, ob nicht etwa die Weisheit im Gegensatz zur Narrheit und Thorheit, die freilich es nicht vermöge, im Stande sei, ein Mittel zu finden, um das Krummgewordene wieder gerade zu machen und den Mangel wieder zu bestellen. Aber er hat, wie das 2. Gl. erklärt, sich davon überzeugt, dass auch die höchste menschliche Weisheit, wie er sie besessen, in dieser Beziehung Streben nach Wind ist d. i. einem ihr unerreichbaren Ziel nachjagt. וְדַעַת steht offenbar für וְלָדַעַת. Unrichtig übersetzt Hgstbg: und die Erkenntniss des Unsinns und der Thorheit. Dass שִׂכְלוּת = סִכְלוּת sei, also Thorheit, nicht Klugheit bedeute, geht deutlich aus 2, 12; 7, 25; 10, 13 hervor. — V. 18. Die Begründung des Satzes, dass die Weisheit Streben nach Wind sei, wird hier mit der Aufstellung eines denselben bestätigenden, aber zugleich einen Fortschritt des Gedankens enthaltenden neuen Satzes gegeben. Alle Fülle der Weisheit und Erkenntniss ist so wenig im Stande, dem Menschen die Freude über das Gelingen seines Strebens zu gewähren, dass sie ihm vielmehr, je grösser sie ist, nur um so grössern Gram und Schmerz bereitet, sofern er, je mehr Weisheit und Erkenntniss er besitzt, die Unmöglichkeit, des erstrebten Zieles habhaft zu werden, um so klarer durchschaut.

So ist denn also alles Mühen des Menschen ganz und gar eitel, sofern er den Zustand der Erde nicht zu verbessern im Stande ist. Von dem Zustand der Erde im Allgemeinen wendet sich der Prediger nun zu dem Zustand des Menschen im Besondern, welchen der Mensch ebenfalls mit allem seinem Mühen nicht besser zu machen vermag. Und zwar kommt zunächst der Glückszustand des Menschen in Betracht.

Zweiter Abschnitt 2, 1—26.

Der Gedanke, welcher in diesem Abschnitt dargelegt wird, lautet: **Alles Thun des Menschen ist eitel, sofern er das Glück, nach welchem das Herz verlangt, nicht zu erlangen im Stande ist.** Die Entwickelung dieses Gedankens geschieht in folgender Weise. Salomo hat sich bemüht, sagt er Vv. 1—3, die Freude und das Glück zu gewinnen, aber vergeblich. Vergeblich hat er im Taumel des Sinnengenusses Befriedigung gesucht. Mitten im Strudel der sinnlichen Freude hat sein Herz nicht geruht zu suchen nach einem bessern Glücke für den Menschen. Zur Ausführung dieses Satzes schildert er zunächst in Vv. 4—8, was alles er unternommen, um jeden sinnlichen Genuss sich zu verschaffen, erklärt dann in Vv. 9—11, dass er mitten im Genuss aller sinnlichen Freuden doch unbefriedigt geblieben und mit der Weisheit nach dem wahren Glück geforscht, aber es für den Menschen unerreichbar gefunden, weiset namentlich in Vv. 12—16 darauf hin, dass doch alles menschliche Mühen nicht im Stande sei, von dem Menschen den Tod fern zu halten, und erklärt endlich in Vv. 17—23, dass der auf dem Menschen unabwendbar lastende Fluch des Todes und des Uebels überhaupt das Leben und alle seine Güter dem Menschen verbittere. Das Mühen des Menschen, im Genuss der Dinge der Welt das Glück des Lebens zu gewinnen, ist eitel, so lautet der Schluss in Vv. 24—26, da derselbe ein vielfach beschränkter ist, vielmehr ist das Glück die Gabe Gottes an den Guten, über den Sünder aber verhängt er die Plage des eiteln Mühens um dasselbe.

a.

2, 1. *Ich habe gesprochen in meinem Herzen: komm denn, ich will dich versuchen in Freude, und besieh Gutes! und siehe! auch das war Eitelkeit.* 2. *Während ich lachte, habe ich gesprochen: närrisch! und während der Freude: was thut diese!* 3. *Ich habe geforscht in meinem Herzen, während ich hineinzog in den Wein mein Fleisch, und mein Herz blieb treibend die Weisheit, auch während es sich befasste mit Thorheit, bis dass ich sähe, wo denn sei das Glück der Menschenkinder, dass sie es sich verschaffen unter dem Himmel die Zahl der Tage ihres Lebens.*

b.

4. *Ich habe gross gemacht meine Thaten: ich habe mir Häuser gebaut, ich habe mir Weinberge gepflanzt;* 5. *Ich habe mir angelegt Gärten und Parke und habe gepflanzt in ihnen Bäume von allerlei Frucht;* 6. *Ich habe mir Wasser-Teiche angelegt, zu bewässern damit den Bäume-sprossenden Wald;* 7. *Ich habe Knechte und Mägde gekauft, und Hauskinder sind mir geworden, auch Heerden, Rinder und Schaafe sind viel mir geworden, vor Allen, welche vor mir gewesen in Jerusalem;* 8. *Ich habe mir gesammelt sowohl Silber als Gold und Schatz von Königen und den Reichen, ich habe mir Sänger und Sängerinnen angeschafft und die Ergötzlichkeiten der Menschenkinder die Hülle und Fülle.*

c.

9. *Und während ich gross geworden und immer grösser, vor Jedem, welcher vor mir gewesen in Jerusalem, war auch meine Weisheit mir geblieben.* 10. *Und Alles, was verlangt meine Augen, habe ich ihnen nicht verweigert, ich habe nicht zurückgehalten mein Herz von irgend einer Freude, sondern mein Herz hat sich gefreut nach aller meiner Mühe.* 11. *Und ich habe mich gewendet bei meinen Werken, welche gethan meine Hände, und bei der Mühe, welche ich ermühet im Thun, und siehe! Alles ist Eitelkeit und Streben nach Wind, und es ist kein Gewinn unter der Sonne.*

d.

12. *Und ich habe mich gewendet, anzusehen Weisheit und Narrheit und Thorheit, denn wie wird es gehen dem Menschen, welcher kommen wird nach dem König, bei dem, was sie längst gethan haben?* 13. *Und ich habe gesehen, dass Gewinn hat die Weisheit vor der Thorheit gleich dem Gewinn des Lichts vor der Finsterniss.* 14. *Der Weise, dessen Augen sind an seinem Kopfe, und der Thor geht in der Finsterniss einher. Und erkannt habe ich auch, dass Ein Zufall sie alle trifft.* 15. *Und ich habe gesprochen in meinem Herzen: wie der Zufall des Thoren ist, wird er auch mich treffen, und wozu bin ich dann vorzugsweise weise? und ich habe geredet in meinem Herzen, dass auch dies Eitelkeit ist.* 16. *Denn es ist kein Andenken an den Weisen sammt dem Thoren in Ewigkeit, wenn es lange währt, die kommenden Tage wird Alles vergessen, und wie darf sterben der Weise sammt dem Thoren?*

e.

17. *Und ich habe gehasst das Leben, denn mir war widerwärtig das Thun, welches gethan wird unter der Sonne, denn Alles ist Eitelkeit und Streben nach Wind.* 18. *Und ich habe gehasst alle meine Mühe, welche ich ermühete unter der Sonne, welche ich ja doch lassen muss dem Menschen, welcher nach mir sein wird.* 19. *Und wer weiss, ob es weise sein wird oder thöricht, dass er schalten wird über alle meine Mühe, welche ich ermuhet und welche ich weislich erdacht unter der Sonne. Auch dies ist Eitelkeit.* 20. *Und ich habe mich gewendet, verzweifeln zu lassen mein Herz an aller Mühe, welche ich ermühet unter der Sonne.* 21. *Denn es gibt einen Menschen, welcher sie ermühet hat mit Weisheit und mit Erkenntniss und mit Glück, und einem Menschen, welcher sich nicht gemühet daran, muss er sie geben als sein Theil. Auch dies ist Eitelkeit und grosses Unglück.* 22. *Denn was hat der Mensch bei aller seiner Mühe und bei dem Streben seines Herzens, das er ermühet unter der Sonne?* 23. *Denn alle seine Tage sind Schmerzen und Gram seine Qual, auch in der Nacht hat nicht Ruhe sein Herz. Auch dies ist Eitelkeit.*

f.

24. *Nicht ist das Glück bei dem Menschen, welcher isst und trinkt und sehen lässt seine Seele Gutes mit seiner Mühe, auch dies habe ich gesehen, denn aus der Hand Gottes kommt es.* 25. *Denn wer essen werde und wer schmachten werde, ist ausser mir.* 26. *Denn dem Menschen, welcher gut ist vor ihm, gibt er Weisheit und Erkenntniss und Freude, und dem Sünder gibt er die Qual zu sammeln und aufzuhäufen, willens sie zu geben dem, welcher gut ist vor Gott. Auch dies ist Eitelkeit und Streben nach Wind.*

a. Vv. 1—3. Salomo hat das Glück des Lebens, welches er im Genuss der Güter der Erde gesucht, nicht gefunden, sondern hat während ihres Genusses nach einem höhern Gut gesucht.

V. 1. Salomo hat versucht, ob er nicht Freude und Glück sich zu verschaffen vermöge, aber auch dies ist Eitelkeit, ist ein vergebliches Beginnen gewesen. Die Anrede in לְכָה־נָּא וגו׳ ergeht an Salomo, nicht an das Herz. Denn er hat gesprochen nicht zu seinem Herzen, sondern in seinem Herzen. Zu dem er in seinem Herzen gesprochen, kann also nicht das Herz, sondern nur er selbst sein. Sich hat er versuchen wollen in Freude d. i. in Bezug auf

Freude: er hat versuchen wollen, ob er zu Freude sich verhelfen, ob er es dahin bringen könne, dass er sich freue. Er hat, so heisst es im Folgenden, besehen sollen Gutes. Die Ww.: und besieh Gutes, sind in Uebereinstimmung mit den vorhergehenden zu erklären: und ich will versuchen es dahin zu bringen, dass du besehest Gutes. Dass er Gutes besehe, Glück geniesse, darauf ist sein Absehen, sein Bemühen gerichtet gewesen. רָאָה בְ bezeichnet die Erfahrung mittels des Genusses. Vgl. 5, 17; 6, 6. Mit גַּם wird die Eitelkeit des menschlichen Thuns, von welcher hier die Rede ist, in Beziehung gesetzt zu derjenigen, von welcher in Cap. I die Rede gewesen. Sowie Salomo alles Thun des Menschen insofern als eitel erkannt hat, als er nicht im Stande ist, den Zustand der Erde überhaupt zu bessern, ebenso auch insofern, als er nicht vermag, zu Freude und Glück sich zu verhelfen. — V. 2. Wohl hat Salomo gelacht und sich gefreut in Folge seiner Bemühungen. Aber er hat das Lachen, während er lachte, für etwas Närrisches, die Freude, während er sich freute, für unbefriedigend erklärt. Wohl hat er Glück und Freude sich verschafft. Aber das Glück und die Freude, welche er sich zu schaffen im Stande gewesen, haben ihm nicht genügt. לְשִׂחוֹק wird am Besten nach לֵאמֹר gefasst, da לְמְשׂוֹשׂ und לֶאֱחֹז im folg. V. in diesem Sinne erklärt werden müssen, und demgemäss ist dann auch לְשִׂמְחָה zu nehmen, vgl. לִרְקָמוֹת Ps. 45, 15. — V. 3. Salomo erklärt näher, wie wenig er durch das Glück und die Freude, welche er sich verschafft, sich befriedigt gefühlt hat. Während er sein Fleisch im Wein hat schwelgen lassen, hat er in seinem Herzen fort und fort geforscht, und während sein Herz mit Thorheit sich abgegeben, hat es doch nach wie vor die Weisheit gehandhabt, und er hat nicht ruhen können zu forschen, um endlich dahin zu gelangen, dass er sähe, wie denn die Menschen das wahre Glück während ihres Lebens auf Erden zu gewinnen vermögen. Dieser Vers wird aber meistens gröblich missverstanden. Der Grund des Missverständnisses liegt darin, dass man תּוּר in der Bed. ausdenken, ausspähen, aussinnen (Kleuker, Friedländer, Hitzig) oder wählen, aussuchen (Herzfeld) oder darauf ausgehen, suchen (Köster) oder sinnen, gedenken, beschliessen (v. d. Palm, Schmidt, Kaiser, Heiligstedt) oder probiren (Hgstbg) fasst und לְמְשׂוֹשׂ von תַּרְתִּי abhängen lässt. An den beiden anderen Stel-

len unseres Buchs, in welchen das Wort vorkommt, bedeutet es forschen, erforschen, 1, 13; 7, 25. In keiner anderen Bed. als dieser werden wir es auch hier zu nehmen haben. Dass er geforscht habe in seinem Herzen, sagt Salomo mit den Ww. תַּרְתִּי בְלִבִּי. Bei dieser Auffassung kann nun לְמָשׁוֹךְ nicht abhängig gemacht werden von תַּרְתִּי. Vielmehr ist לְמָשׁוֹךְ, wie schon bemerkt, in der Weise zu fassen, dass es die Handlung bezeichnet, während welcher Salomo in seinem Herzen geforscht hat. Für diese Erklärung entscheidet auch noch der augenscheinliche Parallelismus zwischen den Ww. תַּרְתִּי בְלִבִּי לְמָשׁוֹךְ בַּיַּיִן אֶת־בְּשָׂרִי und den Ww. וְלִבִּי נֹהֵג בַּחָכְמָה וְלֶאֱחֹז בְּסִכְלוּת, welcher nach der gewöhnlichen Auffassung vernachlässigt wird. Auch die Ww. לְמָשׁוֹךְ בַּיַּיִן אֶת־בְּשָׂרִי sind sehr verschieden verstanden worden. Dass מָשַׁךְ בָּשָׂר, um von anderen Fassungen abzusehen, bedeute den Leib pflegen (Hgstbg), ist eine unbewiesene und unbeweisbare Behauptung. Wir haben keine Befugniss, מָשַׁךְ in einer anderen Bed. als ziehen zu nehmen. Während er sein Fleisch, den der Sinnenwelt angehörigen Theil seines Wesens, hineingezogen hat in den Wein d. i. in den Weingenuss, hat er in seinem Herzen, dem der übersinnlichen Welt angehörigen Theil seines Wesens, geforscht. Den Ww. תַּרְתִּי בְלִבִּי entsprechen im 2. Gl. die Ww. וְלִבִּי נֹהֵג בַּחָכְמָה. נָהַג בְּ kann wohl nur in der Bed. Etwas treiben d. i. handhaben genommen werden. Indem er sagt, dass sein Herz treibend geblieben (Part.) die Weisheit, erklärt er nichts Anderes, als indem er sagt, er habe geforscht in seinem Herzen. Die Ww. וְלֶאֱחֹז בְּסִכְלוּת entsprechen nun den Ww. לְמָשׁוֹךְ בַּיַּיִן אֶת־בְּשָׂרִי im 1. Gl.: auch (5, 6. Ew. 339 b) bei dem sich Befassen, d. i. während es sich befasste, mit Thorheit. Die Thorheit ist hier das Leben im Dienst des Fleisches. Das Ziel, welches Salomo bei seinem Forschen in seinem Herzen, dabei, dass sein Herz die Weisheit trieb, verfolgte, wird mit den Ww. עַד אֲשֶׁר רָגוּ bezeichnet: sehen, erkennen wollte er, wo denn eigentlich sei das den Menschenkindern eigenthümliche (vgl. Ew. 292 a in Bez. auf diesen Gebrauch des לְ) d. i. das wahre Glück der Menschenkinder, dass sie es sich verschaffen mögen unter dem Himmel die Zahl der Tage ihres Lebens. In Bez. auf עָשָׂה verschaffen, anschaffen vgl. V. 8. Andere erkl.: was gut sei den Menschen, dass sie es thun (Hitz.), oder: was gut ist für die Menschenkinder,

was sie thun sollen (Hgstbg). Allein es handelt sich hier nicht um das Gute, was die Menschen zu thun haben, sondern um das Glück der Menschenkinder, vgl. V. 1.

In V. 2 hatte Salomo vorausgesetzt, dass er sich Glück und Freude verschafft. Im Folgenden beschreibt er nun näher die grossen Unternehmungen, welche er gemacht, um sich so viel als möglich Freude und Glück zu bereiten.

b. Vv. 4—8. Salomo hat alles Mögliche gethan, um jeden sinnlichen Genuss sich zu verschaffen.

V. 4. Salomo hat, wie er im 1. Gl. sagt, seine Thaten gross gemacht, d. i. er hat grosse Unternehmungen gemacht, welche vom 2. Gl. an näher bezeichnet werden. Hinsichtlich des königlichen Palastes, welchen Salomo gebaut, vgl. 1 Kön. 7, 1—12; 9, 1. 15. 19. Dass er Weingärten gepflanzt, wird in den geschichtlichen Büchern nicht ausdrücklich berichtet, doch lässt sich annehmen, dass er die Pflanzungen seines Vaters (vgl. 1 Chron. 27, 26 ff.) nicht blos unterhalten, sondern erweitert haben wird. — V. 5. In Bez. auf die königlichen Gärten in Jerusalem, deren Anlage nach unserer Stelle ohne Zweifel von Salomo herrührt, vgl. 2 Kön. 21, 18. 26; 25, 4. Jer. 39, 4; 52, 7. Neh. 2, 8; 3, 15. Der Ausdruck פַּרְדֵּס findet sich noch H. L. 4, 13. Neh. 2, 8. — V. 6. In der Nähe der königlichen Gärten befand sich der alte Teich Jes. 22, 11 und der Teich des Königs Neh. 2, 14. מֵהֶם ist auf מַיִם zu beziehen: mit von demselben, mit Wasser von dem Wasser in den Teichen. Vgl. H. L. 1, 2: יִשָּׁקֵנִי מִנְּשִׁיקוֹת פִּיהוּ. Die Beziehung auf מַיִם בְּרֵכוֹת (Hgstbg) ist unmöglich. Ueber den Akkus. עֵצִים vgl. Jes. 5, 6; 34, 13. Jer. 9, 17. — V. 7. Um die Grösse der Dienerschaft, welche Salomo besessen, zu bezeichnen, werden ausser Knechten und Mägden, die er gekauft, auch noch genannt בְּנֵי בַיִת, die ihm geworden. Mit dem Ausdruck בְּנֵי בַיִת, vgl. 1 Mos. 15, 3, werden die von Knechten und Mägden im Hause des Herrn erzeugten Kinder bezeichnet, die darum auch יְלִידֵי בַיִת 1 Mos. 14, 14; 17, 12. 13. 23. 27 und בְּנֵי אָמָה 2 Mos. 23, 12. Ps. 86, 16; 116, 16 heissen. Den Gegensatz dazu bildet מִקְנַת־כֶּסֶף 1 Mos. 17, 12. 13. 23. 27. 2 Mos. 22, 44. In Bez. auf den Sing. הָיָה vgl. 1 Mos. 27, 29. 2 Mos. 31, 14. Spr. 3, 18; 27, 16; 28, 1. Ges. 143, 4. Hins. des Heerdenbesitzes Salomo's vgl. das über den Davids 1 Chron. 27, 29 ff. Gesagte und 1 Kön. 5, 3. — V. 8. Zu

וְ — גַּם sowohl — als auch vgl. 4, 8; 6, 5; 8, 16; 12, 5. Sowohl Gold als auch Silber und überhaupt Schatz von Königen und den Reichen, d. i. was nur an Schatz, kostbarem Gut, Könige und ihre Reiche aufzuweisen hatten, hat Salomo sich gesammelt. Es heisst מְלָכִים, ohne den Art., weil nicht von bestimmten, sondern von allen möglichen Königen der Erde die Rede ist, aber הַמְּדִינוֹת, mit dem Art., weil die bestimmten Reiche der eben genannten Könige gemeint sind. Vgl. 1 Kön. 3, 13; 9, 28; 10, 1 f. 14 ff. 27. 2 Chron. 1, 15; 1, 13 ff. Für die gegebene Erklär. des 1. Gl. spricht das 2. Gl., in welchem ebenfalls vom Besondern zum Allgemeinen übergegangen wird. Sänger und Sängerinnen (vgl. 2 Sam. 19, 36 u. 1 Kön. 10, 12. 2 Chron. 9, 11) hat Salomo sich angeschafft (1 Mos. 12, 5; 31, 1. 5 Mos. 8, 17. 18) und überhaupt die Ergötzlichkeiten der Menschenkinder die Hülle und Fülle. Wir haben diese Erklär. zu rechtfertigen. Hengstenberg behauptet: „תַּעֲנוּג, Liebkosung, steht nur von der geschlechtlichen Liebe.“ Das Wahre an dieser Behauptung ist Folgendes. תַּעֲנוּג kommt nur Mich. 1, 16; 2, 9. Spr. 19, 10. H. L. 7, 7 vor. In der ersten St. Mich. 1, 16: „mache dich kahl und scheere dich ob der Kinder deiner Ergötzungen, mache weit deine Kahlheit wie der Adler, denn sie wandern fort von dir“, fordert der Prophet die Mutter Juda zur tiefsten Trauer auf über ihre Kinder, den Gegenstand ihrer Wonne und Lust, die er in die Gefangenschaft fortziehen sieht. Wenn Hgstbg den Ausdruck בְּנֵי תַּעֲנוּגָיִךְ erklärt: die Söhne deiner Liebkosungen, und unter den Söhnen der Liebkosungen Söhne, welche die Frucht derselben sind, versteht, so ist das eine so gezwungene Erklärung, dass jeder Unbefangene sieht, sie sei nur der Annahme, dass תַּעֲנוּג Liebkosung bedeuten müsse, zu Liebe erfunden. Dasselbe gilt von der zweiten St. Mich. 2, 9: „die Frauen meines Volks treibt ihr aus dem Hause ihrer Ergötzungen, von ihren Säuglingen nehmet ihr meinen Schmuck auf ewig.“ Es ist schlechterdings nicht einzusehen, warum בֵּית תַּעֲנֻגֶיהָ das Haus ihrer Liebkosungen, das Haus, da sie der Liebe pflegten, an das sich theuere und zarte Erinnerungen knüpfen, bezeichnen müsse, und nicht vielmehr, was so viel näher liegt, das Haus ihrer Ergötzungen, das Haus, an dem sie sich ergötzten, an dem sie als an der Stätte ihres Glücks ihre Lust und Wonne hatten. An der dritten St. Spr. 19, 10 erklärt Hgstbg: „dem Narren steht Liebkosung nicht

wohl an, indem er sich dabei aus Mangel an Tact ungeschickt und tölpisch benimmt.“ Es ist aber ohne Zweifel zu erklären: „nicht passt sich für den Thoren Ergötzung, geschweige für den Knecht Herrschen über Fürsten.“ Für den Thoren passt sich nicht ein Leben in Freuden, das nur dem Weisen zukommt; noch weniger aber passt sich für den Knecht, für den sich eben nur das Dienen passt, dass er herrscht über Fürsten, denen er dienen soll. Die letzte St. endlich H. L. 7, 7 lautet: „wie schön und wie lieblich bist du, Liebe, unter den Ergötzungen.“ Die Liebe, unter der nach dem Zusammenhang nur die geschlechtliche Liebe verstanden werden kann, wird hier unter den Ergötzungen überhaupt als vorzugsweise schön und lieblich bezeichnet. Hgstbg dagegen erklärt: „wie schön bist du und wie lieblich, du Liebe in den Kosungen.“ Die Liebe soll die Geliebte bezeichnen und der Sinn sein: die Schönheit und Lieblichkeit der Geliebten kommt in den Liebkosungen besonders zur Erscheinung. Hiernach bedeutet also das Wort תַּעֲנוּג an keiner einzigen Stelle Liebkosung, sondern überall Ergötzung, Vergnügen, Lust, Wonne. Mit diesem Ergebniss stimmt auch der Gebrauch von עָנַג, עָנֹג, עֹנֶג durchgängig überein. Dem Sprachgebrauch zufolge haben wir also kein Recht, das nur hier vorkommende תַּעֲנֻגָה in einer anderen Bed. als Ergötzlichkeit, Vergnügung, Lust, Wonne zu nehmen. Alles, was nur Gegenstand der Ergötzung, des Vergnügens, der Lust, Wonne der Menschenkinder ist, woran nur die Menschenkinder sich ergötzen, hat sich Salomo angeschafft, und zwar in überfliessender Menge, wie die Ww. שַׁדָּה וְשַׁדּוֹת sagen. Es wäre zwecklos, die verschiedenen Auffassungen dieser Worte aufzuzählen und zu beurtheilen. Die sprachlich am nächsten liegende Auffassung wird auch durch den Zusammenhang geboten. Es bedarf nämlich nicht der Ableitung des שַׁדָּה aus dem Arabischen, wie sie von Gaab, Ewald, Hgstbg empfohlen worden ist, so dass es eigentlich *robur, vehementia*, dann *copia* bedeutete, sondern שַׁדָּה ist von שָׁדָה überfliessen, wovon auch שַׁד, שַׁדַּיִם kommt, abzuleiten in der Bed. Ueberfluss. Vgl. פִּגָּה von פָּגָה, פִּסָּה von פָּסָה. Die Verbindung des Sing. und Plur. dient den Begriff der Menge stärker hervorzuheben. An der Richtigkeit der gegebenen, durch den Parallelismus der Glieder wie durch den Sprachgebrauch gleichmässig geforderten, Erklärung der Ww.

וְתַעֲנֻגוֹת בְּנֵי הָאָדָם שִׁדָּה וְשִׁדּוֹת kann uns natürlich der Einwand Hgstbg's nicht irre machen, dass von der Frauenliebe Salomo's in dieser Aufzählung alles dessen, womit Salomo seine in den Mittelpunkt gestellte Persönlichkeit umgab, unmöglich geschwiegen werden könne. Mag dieses Schweigen auffallen, es ist gewiss richtiger, dasselbe willig sich gefallen zu lassen, als es durch willkührliche Erklärungen, sei es des תַּעֲנֻגוֹת oder des שִׁדָּה וְשִׁדּוֹת, zu beseitigen. — Solche Unternehmungen also wie die in Vv. 4—8 beschriebenen hat Salomo gemacht, um Glück und Freude sich zu bereiten. Er hat sich auch Freude und Genuss mit ihnen verschafft. Aber während er lachte, hat er gesprochen: närrisch! und während der Freude: was schafft diese! Er hat mitten im Taumel der Freude nicht ablassen können, in seinem Herzen mit der Weisheit zu forschen nach dem wahren Glück der Menschenkinder auf Erden. Diesen bereits in Vv. 2. 3 ausgesprochenen Gedanken wiederholt Salomo in den folgenden Vv. 9—11.

c. Vv. 9—11. Mitten im Genuss aller sinnlichen Freuden, welche er sich verschafft, ist Salomo doch unbefriedigt geblieben und hat mit der Weisheit nach dem wahren Glück geforscht, aber alles Mühen der Menschen um dasselbe als ganz vergeblich erkannt.

V. 9. Mit וְ wird die Fortsetzung des Gedankens angeknüpft. Die beiden Vershälften stehen im Verhältniss von Vorder- und Nachsatz, in denen zwei gleichzeitige Thatsachen ausgesagt sind. So gross nun aber auch Salomo in immerfort zunehmendem Wachsthum geworden, ist der Sinn, so dass er Alle, welche vor ihm in Jerusalem gewesen, an Grösse, nämlich des Reichthums und der Pracht, überragte, so war doch seine Weisheit ihm auch geblieben, mit welcher er, unbefriedigt durch die Freuden, welche er genoss, in seinem Herzen unablässig nach dem wahren Glück der Menschenkinder forschte, vgl. V. 3. — V. 10. Dieser Vers entspricht der ersten Hälfte von V. 9, der folgende seiner zweiten Hälfte. כִּי, eig. denn vielmehr, ist s. v. a. sondern, und מִן bed. hier in Folge, auf Grund, nach. Die Freude, sich freuen zu können, ist sein aus aller seiner Mühe für ihn wirklich hervorgehender Theil gewesen. Das kann Salomo nicht leugnen. — V. 11. Aber diese Freude ist doch nicht im Stande gewesen, ihn wahrhaft zu befriedigen. Ungeachtet (בְּ) der Werke, welche Salomo

vollbracht mit seinen Händen, und ungeachtet des mit seinem mühevollen Thun erzielten Erfolges (עָמָל ist das Ermühete, das mit der aufgewendeten Mühe Gewonnene) hat Salomo doch keine innere Befriedigung gefunden, sondern sich gewendet, nämlich um zu sehen, ob er denn nicht mit seiner Weisheit das wahre Glück der Menschenkinder zu entdecken vermöchte (V. 3). Aber, wie es schon V. 1 hiess, er hat sich davon überzeugen müssen, dass das Bemühen des Menschen um das wahre Glück und die wahre Freude völlig erfolglos ist.

d. Vv. 12—16. Salomo erklärt, warum alles Mühen des Menschen um das Glück und die Freude so ganz vergeblich ist. Alles menschliche Mühen ist ja doch nicht im Stande, den Tod von dem Menschen fern zu halten.

V. 12. Mit וּפָנִיתִי אֲנִי wird וּפָנִיתִי אֲנִי V. 11 wieder aufgenommen. Die Ausführung des dort ausgesprochenen Gedanken soll hier gegeben werden. Salomo hat sich gewendet, die Weisheit wie die Narrheit und Thorheit anzusehen, d. i. zu untersuchen und zu forschen, ob denn nicht etwa die Weisheit im Gegensatz zur Narrheit und Thorheit, welche es ja allerdings nicht vermag, im Stande sei, ein Mittel zu finden, wie die Menschenkinder das Glück in ihrem Leben sich schaffen können. Vgl. 1, 17. Er hat sich, wie das 2. Gl. sagt, zu dieser Untersuchung gewendet, weil er die Ueberzeugung hatte, dass auch die nach ihm kommenden Menschen, wenn sie bei der von Alters hergebrachten Handlungsweise beharren, kein anderes Schicksal haben würden als die bisherigen, unter dem seit der Urzeit auf dem Menschen lastenden Fluch würden fortleben müssen. In der Ueberzeugung, dass es darauf ankomme, einen ganz neuen Weg einzuschlagen, um das wahre Lebensglück sich zugänglich zu machen, hat Salomo Weisheit und Narrheit und Thorheit angesehen. Die gewöhnliche Erkl. leidet an zwei Fehlern, bei denen es zum richtigen Verständniss des V. nicht kommen kann. Zuvörderst fasst man מֶה als Akkusativ und ergänzt יַעֲשֶׂה aus dem folgenden עָשׂוּהוּ, zu welchem man in אֶת אֲשֶׁר den Objektsakkusativ erkennt: denn was (wird thun) der Mensch, der kommen wird nach dem Könige? Das was sie schon lange gethan haben. Eine solche Auslassung des Hauptverbum im Satze dürfte ohne Beispiel und völlig unstatthaft sein. Es scheint nicht zu be-

zweifeln, dass מֶה der Nominativ ist. Daraus folgt dann weiter, dass אֵת nicht als Zeichen des Akkus. genommen werden kann, sondern als Präpos. mit gefasst werden muss. Zum Andern versteht man gewöhnlich unter dem Menschen, welcher nach dem Könige kommen wird, den Nachfolger Salomo's im Königthum, den Rehabeam. Aber zu dieser speciellen Fassung der Ww. liegt nicht die geringste Nöthigung vor. Ohne Zweifel ist הָאָדָם שֶׁיָּבוֹא אַחֲרֵי הַמֶּלֶךְ s. v. a. הָאַחֲרֹנִים 1, 11. Vgl. Ps. 22, 32; 71, 18. Für diese Fassung spricht auch, dass der Sing. (הָאָדָם וגו׳) in den Plur. (עָשׂוּהוּ) übergeht. Demnach ist folgendermassen zu erklären: was ist der Mensch, welcher nach dem Könige kommen wird, d. i. wie verhält es sich mit dem Menschen, wie wird es dem Menschen gehen, welcher nach mir, dem Könige, kommen wird, wie wird es den Menschen, welche späterhin nach mir, dem Könige, werden geboren werden, gehen, bei dem, was sie längst gethan haben, d. i. wenn sie nur das weiter thun, was man von Anfang an in den Ewigkeiten gethan hat? Vgl. 8, 17. Was für ein Ergebniss Salomo's Forschung über die Weisheit und über die Narrheit und Thorheit gehabt hat, wird in den folgenden Versen angegeben. — V. 13. Die Weisheit ist der Thorheit nicht etwa ganz und gar gleich zu stellen hinsichtlich dessen, was sie dem Menschen zu leisten vermag, vielmehr gleicht sie mit dem, was sie dem Menschen leistet, im Verhältniss zu der Thorheit dem Licht im Verhältniss zur Finsterniss. — V. 14. Im 1. Gl. wird die nähere Erklärung zum vorigen Vers gegeben. Der Weise gleicht einem Menschen, der seine beiden Augen an seinem Kopf hat, so dass er sieht und erkennt und nicht blind in der Welt sich umhertreibt, während der Thor einem Menschen gleicht, der ohne seine beiden Augen an seinem Kopfe, blind, ohne sehen zu können, umhertappt. In gewisser Hinsicht steht also die Weisheit hoch über der Thorheit. Aber in anderer Hinsicht, und zwar in der Hauptsache, ist der Weise auch wieder dem Thoren ganz und gar gleich. Davon ist im 2. Gl. die Rede. Wenn Salomo gesehen hat, dass der Weise im Leben vor dem Thoren viel voraus hat, so hat er andererseits auch erkannt, dass den Weisen wie den Thoren dasselbe Geschick des Todes trifft, welches der Weise mit seiner Weisheit nicht von sich abzuhalten im Stande ist. אֲנִי steht ohne Nach-

druck wie z. B. auch V. 13 in וְרָאִיתִי אָנִי. — V. 15. An die im 2. Gl. von V. 14 bezeichnete Erkenntniss wird die Folgerung angeknüpft, dass auch die Weisheit nicht im Stande sei, dem Menschen zum Glück zu verhelfen. Wenn dasselbe Geschick des Todes, welchem der Thor verfällt, auch den Weisen bei seiner Weisheit trifft, wenn es dem Weisen dann, wenn der Tod an ihn herantritt (אָז dann, näml. zur Zeit des Sterbens) und er ihn doch nicht von sich abzuwehren weiss, nichts hilft, dass er weiser ist als Andere (in Bez. auf יֹתֵר vorzugsweise vgl. 8, 12), wenn die Weisheit den Menschen gerade dann im Stich lässt, wenn er sie am Nöthigsten braucht, wenn sie das nicht zu leisten vermag, was das Allerwichtigste wäre, die Erlösung vom Tode, nun dann, erklärt der Prediger, ist auch die Weisheit Eitelkeit, dann ist auch sie nicht im Stande, ein Mittel zu finden, wie die Menschenkinder das Glück in ihrem Leben sich schaffen können. Die Ww. וְלָמָּה חָכַמְתִּי אֲנִי אָז יֹתֵר enthalten nicht eine Folgerung aus der in den vorhergehenden Ww. בְּמִקְרֵה הַכְּסִיל גַּם־אֲנִי יִקְרֵנִי ausgesprochenen Erklärung, sondern eine dieser coordinirte Erklärung, die nur in Form der Frage ausgedrückt ist. — V. 16. Zur Begründung der Behauptung, dass auch die Weisheit Eitelkeit sei, wird hier der Gedanke des 1. Gl. von V. 15 in allgemeinerer Fassung wiederholt. Was, wenn die Weisheit wirklich einen Gewinn hätte, unmöglich geschehen dürfte, dass der Weise ebenso wie der Thor stirbt, das geschieht: so wenig wie an den Thoren wird an den Weisen in Ewigkeit gedacht, sondern Beide fallen, indem sie gleicherweise sterben, im Lauf der kommenden Tage, sobald eine längere Zeit verstreicht, der Vergessenheit anheim. In Bez. auf אַיִךְ vgl. 4, 11.

e. V. 17—23. Weil das menschliche Thun eitel ist, sofern der Mensch auch mit der höchsten Weisheit nicht den Tod, ja nicht einmal das Uebel überhaupt hinwegzuräumen im Stande ist, darum bleibt dem Leben, auch wenn es mit allen Gütern der Erde gesegnet ist, das wahre Glück, nach dem das Herz sich sehnt, doch fremd.

V. 17. Mit וְ wird die Folgerung aus der vorigen Darlegung angeknüpft. Der Tod, gegen welchen alle menschliche Weisheit und Kunst vergeblich streitet, wirft einen dunkeln Schatten auf das Leben des Menschen zurück und schliesst wahres Glück von demselben aus. Unter dem unabwendbaren Fluch des Todes ist das Leben für

den Menschen kein glückliches und seeliges, an welchem er seine Lust haben kann, sondern ein unglückliches und unseeliges, welches ihm verhasst ist. — V. 18. Wenn das Leben selbst von der Finsterniss des Todes, dem es unrettbar verfallen ist, beschattet wird, so dass der Mensch es gering achten muss, so fällt der düstere Schatten des Todes natürlich auch auf die Güter dieses Lebens, die der Mensch mit seiner Mühe etwa sich erwerben mag. Sie können ihn nicht wahrhaft beglücken, denn sie bleiben ihm ja nicht, sondern er muss sie einmal sterbend Andern überlassen. Nur das Ewige, Bleibende, kann den Menschen wahrhaft glücklich machen, das Vergängliche muss er verachten als unbefriedigend und kein wahres Glück gewährend. — V. 19. Recht deutlich zeigt sich aber die Werthlosigkeit der irdischen Güter, wenn man gar noch bedenkt, dass sie nicht allein dem, welcher sie erworben hat, wenn er stirbt, verloren gehen, sondern möglicher Weise auch an Solche kommen, die nicht weise, sondern thöricht mit ihnen verfahren. Etwas, was ebenso gut Thoren wie Weise besitzen können, dessen Besitz nicht im Werthe des Besitzers begründet ist, kann unmöglich ein wahres Gut sein, unmöglich zum wahren Glück des Menschen wesentlich beitragen. Auch dies ist Eitelkeit, d. i. um die irdischen Dinge, als könnten sie das Herz befriedigen und das wahre Glück begründen, sich mühen ist wie das menschliche Thun überhaupt vergeblich. חָכָם und סָכָל sind neutrisch und adverbial zu fassen, und die nähere Bestimmung wird mit וְ eingeleitet: ob es weise oder thöricht sein wird, dass, wie u. s. w. — V. 20. Die Ww. וְסַבּוֹתִי אֲנִי לְיָאֵשׁ אֶת־לִבִּי entsprechen den Ww. וְשָׂנֵאתִי אֲנִי V. 18. Es soll in einer anderen Beziehung die Werthlosigkeit der Güter der Welt für die Beförderung des wahren Glücks gezeigt werden. Vom liebenden Vertrauen auf sein mit Mühe erworbenes Besitzthum als die Quelle des Glücks für ihn hat sich Salomo gewendet, an demselben sein Herz verzweifeln zu lassen als an Etwas, was keinen wahren Werth habe. Warum es den nicht habe, wird im folgenden Vers erklärt. — V. 21. Was das irdische Besitzthum zu einem werthlosen Gut macht, ist, dass der Mensch, welcher mit grosser Mühe und glücklichem Erfolg es erworben hat, oft noch vor seinem Tode es Andern überlassen muss, welche nun, ohne irgend welche Mühe gehabt zu haben, das besitzen, um was er sich gemühet hat. Et-

was, dessen Besitz so unsicher ist, dass es jeden Augenblick dem Menschen durch die Ungunst der Umstände und Verhältnisse verloren gehen kann, kann unmöglich ein Gut sein, von welchem das wahre Glück des Menschen abhängt. Das Mühen um die Güter der Erde, als läge in ihrem Besitz das wahre Glück begründet, ist also auch ein eiteles und führt so wenig zum Glück, dass es vielmehr den entgegengesetzten Erfolg hat, den Menschen höchst unglücklich macht. Insofern nämlich macht es den Menschen unglücklich, als er in seiner Erwartung, das Glück in den Gütern dieses Lebens zu finden, sich arg getäuscht sieht. Wer mehr von den Gütern der Welt erwartet, als sie gewähren können, den machen sie allemal unglücklich. Die rechte Stellung zu den Gütern der Welt ist die, dass man sie für werthlos achtet. עֲמָלוֹ ist die 3. Pers. des Perf. mit dem Suff. bezüglich auf עָמָל. Zu כִּשָּׁרוֹן vgl. 4, 4; 5, 10. Von כָּשַׁר, verwandt mit אָשַׁר, wovon אֶשֶׁר, bed. es Glück, nicht Tüchtigkeit. — V. 22. Das begründende כִּי geht auf den Gedanken von V. 20 zurück. Noch aus einem dritten Grunde ist das irdische Besitzthum, die Frucht menschlicher Mühe und menschlichen Strebens, werthlos (die mit מַה eingeleitete Frage ist verneinend: Nichts hat der Mensch u. s. w.), weil nämlich sein Genuss, auch wenn er es behält, häufig nicht von dem Menschen abhängt, weil sein Genuss, wenn es auch nicht verloren geht, dem Menschen oftmals versagt ist. Im folg. V. wird die nähere Erklärung gegeben. — V. 23. Oft hat ein Mensch, obwohl er viel Gut besitzt, doch keinen Genuss von demselben, weil Gott die Qual der Krankheit über ihn verhängt, so dass er ununterbrochen Schmerz und Gram leidet und selbst in der Nacht keine Ruhe findet. Etwas, dessen Genuss nicht in die Freiheit des Menschen gegeben, sondern von andern ausser seiner Macht liegenden Umständen abhängig ist, kann unmöglich ein Gut sein, welches das wahre Glück des Menschen begründet. Vielmehr ist auch dies Eitelkeit, nach den Gütern der Welt zu streben, als wenn in ihnen der Grund des Glücks läge. — Das Leben ist also werthlos, weil es mit dem Tode endet, und die Güter des Lebens sind werthlos, weil sie gewiss im Tode, oft schon im Leben verloren gehen und oft, wenn sie auch nicht verloren gehen, doch nicht genossen werden können. — Somit ist also der Mensch, wenn er kein anderes Glück sich schaffen kann als das auf die Güter der Welt

gegründete, nicht im Stande, das wahre Glück sich zu verschaffen. Ein anderes Glück vermag er aber in der That sich nicht zu schaffen. Also ist er nicht im Stande, das wahre Glück und die wahre Freude sich selbst zu verschaffen. Diesen schon in V. 1 ausgesprochenen Satz wiederholt Salomo schliesslich in den Vv. 24—26, so dass der Abschnitt am Schluss zu seinem Anfang zurückkehrt.

f. Vv. 24—26. Das Mühen des Menschen, im Genuss der Dinge der Welt das Glück des Lebens zu gewinnen, ist eitel, da derselbe ein vielfach beschränkter ist, vielmehr ist das Glück die Gabe Gottes an den Guten, über den Sünder aber verhängt er die Plage des eiteln Mühens um dasselbe.

V. 24. Gegen die Erkl. von Hitz., welcher unter Vergleichung von 3, 22 statt שֶׁיֹּאכַל liest מִשֶּׁיֹּאכַל: kein Heil für den Menschen, als dass u. s. w., entscheidet der Text, zu dessen Aenderung keine Befugniss vorhanden ist, gegen die von Hgstbg, welcher nach Vulg.: *nonne melius est comedere* etc. den Satz als Frage fasst: ist es nicht gut für den Menschen, dass er isst und trinkt und lässt seine Seele Gutes sehen in seiner Mühe? ist einzuwenden, dass der Verfasser, um diesen Gedanken auszudrücken, hätte schreiben müssen: הֲלֹא טוֹב לָאָדָם וגו׳. Gegen beide Erklärungen ist ausserdem der Zusammenhang, welcher einen ganz andern Gedanken hier erfordert. Dem Zusammenhang wie den Worten des Textes zufolge stellt der Prediger hier das Vorhandensein des Glücks, des wirklichen nämlich, das diesen Namen in Wahrheit verdient, bei dem Menschen in Abrede, welcher isst und trinkt und überhaupt seine Seele Gutes sehen lässt mit seiner Mühe d. i. mittels des ihm zu Gebot stehenden Vermögens, welches er sich erworben. Auch davon, dass bei dem Menschen, welcher isst und trinkt und seine Seele Gutes sehen lässt, das Glück nicht ist, hat Salomo sich überzeugt, er, der, wie er berichtet hat, wie kein Anderer gegessen und getrunken und seine Seele hat Gutes sehen lassen mit seiner Mühe. Das זֶה bezieht sich auf den Inhalt des 1. Gl., und mit גַּם setzt Salomo die Einsicht, dass es sich dem im 1. Gl. Gesagten gemäss verhalte, seinen in Vv. 4—8 geschilderten Unternehmungen gegenüber. Daraus folgt weiter, dass כִּי nicht abhängig von רָאִיתִי in der Bed. dass zu nehmen ist (Hgstbg), sondern die Bed. denn hat und auf den Gedanken des 1. Gl. geht, dessen Begründung mit der Erklä-

rung gegeben wird, dass das wahre Glück vielmehr aus der Hand Gottes komme. Es ist also wie V. 10 s. v. a. sondern. — V. 25. Der Grund wird angegeben, warum das Glück, wie Salomo gesehen hat, nicht bei dem Menschen ist, welcher isst und trinkt und sehen lässt seine Seele Gutes. Der Genuss der Dinge dieser Welt kann darum nicht das wahre Glück begründen, weil es nicht in der Macht des Menschen steht, die Dinge der Welt zu geniessen. Der Genuss derselben wird vielfach beschränkt, durch den Tod, mit welchem aller Besitz und Genuss aufhört, durch Unglück, bei welchem dem Menschen seine Güter verloren gehen, durch Krankheit, welche ihn zu geniessen unfähig macht. Was dermassen beschränkt ist, kann unmöglich das wahre Glück des Menschen ausmachen. מִי leitet nicht eine direkte Frage ein, wie die Ausleger annehmen, sondern ist abhängig von חוּץ מִמֶּנִּי, und חוּץ מִן bed. nicht ausser im Sinn von מִבַּלְעֲדֵי, wie man fast allgemein behauptet, sondern ausserhalb s. v. a. nicht bei Jemanden, nicht in der Gewalt Jemandes, die 1. Pers. in מִמֶּנִּי aber steht nur beispielsweise, wie auch aus dem Gebrauch der 3. Pers. im ersten Theil des Verses hervorgeht. Vgl. 4, 8. Es liegt ausser dem Menschen, d. i. es steht nicht bei dem Menschen, in der Macht des Menschen, darüber zu verfügen, wer geniessen und wer darben werde, d. i. ob er geniessen werde oder nicht, zu verfügen über seinen Genuss. Die Bed. geniessen, dem Sinnengenuss fröhnen, sich ergötzen, in welcher viele Ausll., z. B. auch Heiligstedt, Hitz., nach der Vulg.: *deliciis affluere*, hier חוּשׁ nehmen, ist eben so unbewiesen und unbeweisbar wie die Bed. trinken, in welcher es nach LXX, Syr. Andere, z. B. Ewald, fassen. Andere bleiben bei der gesicherten Bed. eilen und erklären in der Voraussetzung, dass חוּשׁ etwas Aehnliches wie אָכַל ausdrücken müsse: beschleunigen (den Genuss), eilen (zu essen). So Köster und Hgstbg, Letzterer mit der Erkl.: „der Geizige eilet nicht zu essen, im Blicke auf die ungewisse Zukunft, sondern er zögert damit und spart sich den Genuss auf.“ Diese Auffassung ist aber sehr gezwungen und die Voraussetzung, auf welcher sie beruht, dass חוּשׁ und אָכַל Synonyme seien, eine durchaus grundlose. Mit demselben Recht kann חוּשׁ als Gegensatz zu אָכַל gefasst werden. Und für diese Fassung spricht vielleicht die Wiederholung des מִי. Dem-

gemäss nehmen wir חוּשׁ in der Bed. haschen und ergänzen zu יָחוּשׁ aus dem vorigen יֹאכַל den Inf. לֶאֱכֹל, so dass mit חוּשׁ das erfolglose Haschen nach Essen, nach Genuss bezeichnet wird und es im Grunde s. v. a. lechzen, schmachten, darben ist. — V. 26. Nachdem Salomo den Satz des 1. Gl. von V. 24, dass das Glück nicht bei dem Menschen sei, welcher isst und trinkt und sehen lässt seine Seele Gutes, begründet, indem er auf die Beschränkung des Menschen im sinnlichen Genusse hingewiesen, begründet er nun auch noch den Gedanken des 2. Gl. von V. 24, dass das Glück vielmehr aus der Hand Gottes komme, indem er denselben bestätigend wiederholt und ausführt. Dem Sinne nach ist also כִּי hier s. v. a. nein. Dem Menschen, welcher gut vor Gott ist, hat Gott Weisheit und Erkenntniss und Freude gegeben, d. i. dem Menschen, welchem Gott Weisheit und Erkenntniss gegeben hat, und der in Folge dessen gut vor Gott ist, dem hat er zugleich auch Freude gegeben, nämlich die in der Weisheit und Erkenntniss wurzelnde, die als solche eine höhere als die auf den Genuss der Dinge der Welt gegründete, die wahre, ewige Freude ist. Der, welchem Gott Weisheit und Erkenntniss verliehen hat, der, welcher vor Gott als gut gilt, besitzt als Frucht der ihm verliehenen Weisheit und Erkenntniss auch die Freude, und diese Freude ist die wahre und ewige, so gewiss die Weisheit und Erkenntniss, auf denen sie beruht, als von Gott selbst ihm verliehen wahre und ewige Güter sind. Um also die Freude zu gewinnen, die diesen Namen verdient, kommt es darauf an, dass der Mensch die Weisheit und Erkenntniss gewinnt, vor Gott gut wird. Denn dem Sünder, dem sündigen, unbekehrten Menschen, wird, wie es im 2. Gl. heisst, die Freude nicht zu Theil. Ueber ihn hat Gott vielmehr als die unzertrennliche Folge seiner Sünde die Qual verhängt, dass er getrieben von seiner Lust an der Welt sammelt und häuft, um die Freude zu gewinnen, und sie doch nicht gewinnt, da dieselbe nicht auf den Besitz und Genuss der Dinge der Welt begründet ist. Das Subj. zu dem Inf. לָתֵת ist nicht der Sünder, sondern Gott, und das Objekt ist nicht das Ergebniss des Sammelns und Häufens des Sünders, das von ihm durch Sammeln und Häufen erworbene Vermögen, sondern die Freude. Dem Sünder hat er gegeben die Qual zu sammeln und zu häufen, in der Absicht, zu geben sie, die

Freude, dem vor Gott Guten, keinem Andern. So ist denn also das Trachten des natürlichen Menschen nach dem Glück und der Freude auch Eitelkeit und Streben nach Wind wie das Mühen des Menschen um die Herstellung eines bessern Zustandes der Erde im Allgemeinen. Dem Streben nach der Freude muss vorangehen das Streben nach der Erlösung von der Sünde. Aber auch diese vermag der Mensch nicht zu Stande zu bringen, wie im dritten Abschnitt ausgeführt wird.

Dritter Abschnitt 3, 1—9.

Der in diesem Abschnitt zur Ausführung kommende Gedanke lautet: **Alles Thun des Menschen ist ganz und gar eitel, sofern er nicht im Stande ist, seine Erlösung von der Sünde selbst zu vollziehen.** Der Abschnitt schliesst sich also eng an den Schluss des vorigen Abschnitts an, in welchem die Freude als das ausschliessliche Erbe des Guten bezeichnet wurde.

3, 1. *Für Alles kommt ein Zeitpunkt, und eine Zeit kommt für jedes Vorhaben unter dem Himmel.* 2. *Eine Zeit kommt für Gebären, und eine Zeit kommt für Sterben; eine Zeit kommt für Pflanzen, und eine Zeit kommt für Ausreissen des Gepflanzten;* 3. *Eine Zeit kommt für Tödten, und eine Zeit kommt für Heilen; eine Zeit kommt für Einreissen, und eine Zeit kommt für Bauen;* 4. *Eine Zeit kommt für Weinen, und eine Zeit kommt für Lachen; eine Zeit kommt des Klagens, und eine Zeit kommt des Springens;* 5. *Eine Zeit kommt für Wegwerfen der Steine, und eine Zeit kommt des Aufhäufens von Steinen; eine Zeit kommt für Umfassen, und eine Zeit kommt für Fernesein vom Umfassthalten;* 6. *Eine Zeit kommt für Suchen, und eine Zeit kommt für Aufgeben; eine Zeit kommt für in's Auge Fassen, und eine Zeit kommt für Wegwerfen;* 7. *Eine Zeit kommt für Zerreissen, und eine Zeit kommt für Nähen; eine Zeit kommt für Schweigen, und eine Zeit kommt für Reden;* 8. *Eine Zeit kommt für Lieben, und eine Zeit kommt für Hassen; eine Zeit kommt des Kriegs, und eine Zeit kommt des Friedens.* 9. *Was ist der Gewinn dessen, der es thut, trotzdem er sich mühet?*

V. 1. Es gibt Nichts, was die Menschen nicht irgendwann vornähmen und thäten, um nämlich eine Erlösung von der Sünde zu

Stande zu bringen. Dass unter dem Allen, für das ein Zeitpunkt ist, alles menschliche Thun zu verstehen ist, geht unzweifelhaft hervor sowohl aus der Frage V. 9: „was ist der Gewinn dessen, der es thut, trotzdem er sich mühet?“ womit doch nur auf das in den Vv. 2—8, die nur die Ausführung von V. 1 enthalten, näher bezeichnete Thun und Mühen hingewiesen sein kann, welches zu Nichts führe, als auch aus der Vergleichung von 1, 2. 14; 2, 11. 17, wo überall unter הַכֹּל alles menschliche Thun verstanden werden muss. Ganz unrichtig versteht also Hgstbg unter הַכֹּל alle Schicksale, welche das Volk Gottes treffen, sowohl Glück und Heil als Unglück und Elend. Zu זְמָן vgl. Neh. 2, 6. Esth. 9, 27. 31. Nach dem 1. Gl. ist nun das 2. Gl. zu erklären. Demgemäss ist unter חֵפֶץ (5, 3; 12, 1. 10 das Wohlgefallen, 5, 7 die Willkühr) hier wie V. 17; 8, 6 das Belieben, näml. Etwas zu thun, das Vorhaben, zu verstehen. Unmöglich kann unter חֵפֶץ mit Hgstbg das Verlangen der Gläubigen nach Herstellung des Reiches Gottes verstanden werden. Gegen diese Auffassung entscheiden ausser dem parallelen הַכֹּל im 1. Gl., welches, unzweifelhaft von allem menschlichen Thun zu verstehen, eine entsprechende Auffassung des כָּל־חֵפֶץ erfordert, auch die Ww. תַּחַת־הַשָּׁמַיִם, welche bei derselben als ganz unpassend erscheinen und darum in der Erklärung von Hgstbg auch übergangen sind. Aus der richtigen Auffassung von הַכֹּל und כָּל־חֵפֶץ ergibt sich nun auch, dass unter זְמָן und עֵת nicht der von Gott geordnete Zeitpunkt und die von Gott in seinem Rathe vorbestimmte Zeit verstanden werden kann, wie Hgstbg meint, nach welchem der Sinn des V. sein soll: Alles hat seine von Gott geordnete Stunde; zu der von ihm geordneten Stunde züchtigt Gott seine Gemeine, und sie soll geduldig die Stunde der Heimsuchung abwarten; wenn aber die Heimsuchung ihr Ende erreicht hat, kommt auch die von Gott geordnete Stunde des Heils. Jedes Verlangen des Volkes Gottes, das um das Kommen seines Reichs besorgt ist, wird erfüllt, aber es muss warten auf die Zeit, die Gott in seinem Rathe vorbestimmt hat. Unter זְמָן und עֵת kann vielmehr nur der von dem Menschen beliebte Zeitpunkt, die von dem Menschen bestimmte Zeit verstanden werden, so dass der Sinn des V. ist: es gibt Nichts, was man thun kann, für das nicht ein Zeitpunkt käme, in welchem dem Menschen es beliebte, es zu thun, und es gibt kein Vorhaben unter dem Himmel, für welches

nicht eine Zeit käme, die der Mensch dazu bestimmte, es in ihr auszuführen. Alles ohne Ausnahme nimmt der Mensch einmal, zu dieser oder jener Zeit, vor. Es kann sich indessen hier unmöglich um das gesammte Thun und Treiben der Menschenkinder im Allgemeinen handeln. Der Zusammenhang mit dem vorigen Abschnitt, in dessen Schluss auf die Nothwendigkeit der Aufhebung der Sünde hingedeutet worden, wie mit dem folgenden, vgl. Vv. 14. 15 und Vv. 16. 17, fordert die Beschränkung auf dasjenige Thun, mit welchem die Menschenkinder ihre Erlösung von der Sünde zu Stande zu bringen sich bemühen. Um diese zu Stande zu bringen, lassen sie Nichts unversucht und ungethan. Was alles man thut, um das bezeichnete Ziel zu erreichen, wird in den Vv. 2—8 näher angegeben. — V. 2. Bei der Auslegung des ersten Satzes des 1. Gl. muss zunächst dies als feststehend angesehen werden, dass man nicht erklären darf: eine Zeit kommt, da man geboren wird, weil es sonst statt לָלֶדֶת nothwendig heissen müsste לְהִוָּלֵד, vgl. 7, 1, und weil es nach V. 1 und nach V. 9 hier darauf ankommt, eine in dem freien Willen des Menschen begründete That, nicht ein in der Naturnothwendigkeit begründetes Erfahrniss zu bezeichnen. Aber auch das Gebären von Seiten des Weibes ist nicht eine That, die dasselbe zu beliebiger Zeit vornehmen kann, und in Betreff deren die Behauptung V. 9 gälte: es kommt Nichts dabei heraus. Dazu kommt, dass Gebären und Sterben nicht im Gegensatz zu einander stehen. Hgstbg endlich, nach dessen Ansicht in diesem ganzen Abschnitt von Zuständen der Gemeine im Ganzen die Rede ist, versteht unter der Zeit des Gebärens die von Gott geordnete Zeit des Heils für das Volk Gottes, in der es wächst und gedeiht und die Zahl seiner Glieder zunimmt, vgl. Jes. 54, 1; 66, 7. 8; 49, 21. Diese Erklärung beruht aber auf der als unrichtig erwiesenen Auffassung von V. 1. Wenn nun die individuell-natürliche Auffassung sich als ebenso unstatthaft erweiset, wie die national-bildliche, so kann nur die individuell-bildliche und zwar ethische Auffassung die richtige sein. Als solche bewährt sie sich denn auch, sowohl wenn wir auf den Zusammenhang mit V. 1 und V. 9, als auch wenn wir auf das Verhältniss der beiden Sätze unseres V.-Gl. sehen. Das Gebären, von welchem hier die Rede ist, ist die Arbeit des Menschen um seine sittliche Neugeburt. Eine Zeit kommt für Gebären, d. i. die

Menschen mühen sich zeitweise um ihre Neugeburt, um die Wiedergeburt ihres alten verderbten Wesens, arbeiten an der Geburt des neuen Menschen der Gerechtigkeit bei sich. Die Auffassung des ersten Satzes ist nun maassgebend für die des zweiten. Wenn es in demselben heisst, dass eine Zeit komme für Sterben, so kann damit nichts Anderes gemeint sein, als dass die Menschen zeitweise arbeiten an ihrem Sterben, nämlich ihrem sittlichen Sterben für die Sünde, an dem Sterben des alten Menschen, des Menschen der Sünde und Ungerechtigkeit. Solche Geburtsarbeit, wie die im ersten Satze bezeichnete, muss immer Hand in Hand gehen mit der Todesarbeit, von der der zweite Satz redet. Hgstbg versteht seiner Auffassung des ersten Satzes entsprechend unter der Zeit des Sterbens die von Gott geordnete Zeit des Unheils, des schweren Leidens für das Volk Gottes, vgl. 5 Mos. 32, 39. Hos. 6, 2. Hab. 1, 12. Ps. 71, 20; 85, 7. Im 2. Gl. bezieht Hgstbg das Pflanzen und Ausreissen des Gepflanzten auf Gott, welcher nach seinen heiligen Rathschlägen seinem Volke bald die unverdiente Gnade des Gedeihens gebe, vgl. Ps. 44, 3; 80, 9, bald zur verdienten Strafe für den Undank gegen diese Gnade Alles wieder zu Grunde gehen lasse, vgl. Ps. 80, 13. 14. Allein von einer Handlung Gottes kann nach V. 1 hier nicht die Rede sein, sondern nur von einer Handlung des Menschen. Das Pflanzen ist vielmehr die Arbeit des Menschen an der Pflanzung des Guten in seinem Herzen, das Ausreissen des Gepflanzten die Arbeit an der Ausrottung des ihm von Natur eingepflanzten Bösen. Für Beides kommt eine Zeit, d. i. die Menschen mühen sich zeitweise mit der Pflanzung des Guten in ihrem Herzen und arbeiten ebenso zeitweise an der Ausrottung des Bösen aus ihrem Innern. — V. 3. Seiner bereits bei der Erklärung der vorigen Vv. angewendeten national-bildlichen Auffassung getreu bezieht Hgstbg auch diesen V. auf das Verhältniss Gottes zu seinem Volke, welches er zu seiner Zeit dem Tode und dem Verfalle preisgebe, zu seiner Zeit aber auch wieder zum Leben zurückrufe und wiederherstelle, indem er zum 1. Gl. 5 Mos. 32, 39. Hos. 6, 1. Ps. 78, 31. 34, zum 2. Gl. Jer. 18, 7—9; 24, 6; 31, 4; 42, 10 u. a. Stt. vergleicht. Aber nach der richtigen Auffassung von V. 1 kann auch in diesem Vers wie in dem vorigen nur von der Thätigkeit des Menschen, nicht Gottes, die Rede sein. Und zwar wird durch den Zusammenhang die indi-

viduell-natürliche Erklärung auch hier ebensosehr ausgeschlossen wie die individuell-bildliche, ethische gefordert. Vgl. V. 2. Es fehlt nicht, dass die Menschen arbeiten an der Ertödtung der Sünden, sich mühen, es dahin zu bringen, dass die Sünder nicht mehr leben, sondern sterben, nämlich der Sünde nicht mehr leben, sondern ihr sterben, sich mühen um die Ertödtung, Vernichtung der Sünde in den Menschen. Vgl. Röm. 7, 4. Andererseits sind sie bemüht um die Heilung der Kranken, nämlich der sittlich Kranken, der Krankheit der Sünde Verfallenen. Vgl. Luk. 5, 31. Die Menschen arbeiten, wie es im 2. Gl. heisst, an der Zerstörung des Reiches des Bösen, welches als eine mit Mauern umgebene Stadt gedacht ist, und andererseits bauen sie an dem Reiche Gottes, um dasselbe zu fördern und zu vollenden. — V. 4. Das 1. Gl. erklärt Hgstbg: „es ist eine Zeit, da man weinen muss im Reiche Gottes, weil der Herr sein Angesicht verbirgt vor dem Hause Jakobs, Jes. 8, 17, und eine Zeit, da man sich freuen kann", und demgemäss auch das 2. Gl., welches nur eine Verstärkung der im 1. Gl. enthaltenen Gedanken ausdrücke. Aber der richtigen Erklärung von V. 1 zufolge kann hier nicht von nothgedrungenem, sondern nur von freiwilligem und zwar die Erlösung von der Sünde bezweckendem Thun des Menschen die Rede sein. Das Weinen und Klagen wird also das des Schmerzes sein über die Sünde, unter welche der Mensch sich verhaftet fühlt und die er gern abthun möchte, das Lachen und Springen wird das vor Freude am Gesetze Gottes und seiner Gerechtigkeit sein. Vgl. Röm. 7, 22—24. — V. 5. Hgstbg bezieht diesen Vers auf das Verhältniss Gottes zu seinem Volke. Zu dem 1. Gl. bemerkt er: „wenn die Kirche aufgehört hat, das wahrhaftige Haus Gottes zu sein, so ist die Zeit nicht ferne, da ihre Steine zerstreut werden. Aber mit der Zerstreuung geht stets die Sammlung Hand in Hand." In Bez. auf das 2. Gl. heisst es: „es gibt eine Zeit, da der Herr sein Volk umarmt, und eine Zeit, da es seiner Liebe nicht geniessen darf, da er es von sich stösst." Gegen diese Erklärung entscheidet aber, dass nach V. 1 hier so wenig wie in V. 2 und V. 3 von dem Thun Gottes die Rede sein kann. Die Steine, von welchen im 1. Gl. die Rede ist, sind kostbare Steine, Edelsteine, und diese werden zur Bezeichnung der Schätze, Güter überhaupt genannt, das eine Mal der irdischen, äusseren, das andere Mal der himmlischen,

geistigen. Die Menschen werfen die Edelsteine, die Schätze, Güter, die sie besitzen, die irdischen, als unnütze Dinge weg und vertauschen freiwillig ihren Reichthum mit Armuth, und andererseits gehen sie darauf aus, sich Edelsteine, Schätze, Güter, die sie nicht besitzen, himmlische, zu sammeln und reich zu werden in Gott. Vgl. Hi. 22, 24. 25. Matth. 6, 19. 20. Sie umfassen mit ihren Gedanken und Wünschen die himmlischen Güter, um sie sich zu eigen zu machen, und sie sind andererseits weit entfernt, die irdischen Güter, welche sie haben, umfasst zu halten, sondern geben sie willig hin als werthlose Dinge. — V. 6. Die Menschen suchen nach den ewigen Gütern und geben die zeitlichen, welche sie besitzen, als unwerth auf. Sie richten ihr Augenmerk auf die wesentlichen Dinge und werfen die nichtigen Dinge der Welt von sich. Auf das Verhältniss Gottes zu der Gemeine, deren er sich bald zärtlich annehme und die er bald wieder zu Grunde richte, die er bald schütze und erhalte wie ein edles Kleinod, bald hinwegschleudere wie eine verächtliche und widerwärtige Sache, lässt sich der V. nicht mit Hgstbg beziehen, da in diesem ganzen Abschnitt nur Thätigkeiten des Menschen bezeichnet werden. — V. 7. Das 1. Gl. erkl. Hgstbg: „es gibt eine Zeit, da das Volk Gottes trauern muss, und eine Zeit, da es wiederum sich freuen kann", zum 2. Gl. bemerkt er: „es gibt eine Zeit, da man schweigen muss, wie Jakob schwieg, da er hörete, dass Sichem Dinah, seine Tochter, geschändet hatte, bis dass seine Söhne ankamen, 1 Mos. 34, 5, und dann wieder eine Zeit, da man reden und den Feinden des Volkes Gottes kühn vor's Angesicht treten darf, wie, da die Juden in Korinth den Paulus zum Schweigen bringen wollten, der Herr im nächtlichen Gesichte zu ihm sprach: fürchte dich nicht, sondern rede und schweige nicht, Apgsch. 18, 9." Gegen diese Erkl. gilt aber das gegen die Erkl. Hgstbg's von V. 4 Bemerkte. Es ist vielmehr in diesem V. von dem Mühen des Menschen um Herstellung der durch die Sünde gelösten Gemeinschaft mit Gott die Rede. Die Menschen mühen sich, den Vorhang, welcher sie scheidet von dem Heiligen, zu zerreissen (vgl. Matth. 27, 51), mühen sich, das Band der Gemeinschaft zwischen ihnen und Gott, das zerrissen, wieder zusammenzufügen. Sie mühen sich, den hochfahrenden Sinn ihres trotzigen Herzens zu schwichtigen und in Demuth zu schweigen und still zu sein vor dem Heili-

gen, damit er von seinem Zorne gegen die Sünder ablasse, und wiederum reden sie in flehentlichen Gebeten zu ihm hinauf an sein Vaterherz, dass er die Bussfertigen in Gnaden wieder annehme. — V. 8. Die Menschen mühen sich, das Gesetz Gottes zu lieben, mühen sich, die Sünde, welche sie von ihm fern hält, zu hassen, Ps. 119, 163. Sie leben im Streit wider das Fleisch, um die Lust zu besiegen, und sie suchen Frieden zu halten mit Gott, indem sie nichts Anderes im Auge haben, als seinen Willen zu erfüllen. In Uebereinstimmung mit seiner unhaltbaren Auffassung des ganzen Abschnitts erkl. Hgstbg: „es gibt eine Zeit, da der Herr seinem Volke die Liebe der Welt zuwendet, dann wieder eine andere, da er es dem Hasse der Welt preisgibt"; vgl. 2 Mos. 11, 3. Ps. 106, 46. Dan. 1, 9 u. Ps. 105, 25. „In den süssen Namen des Friedens, welcher der streitenden Kirche so ans Herz gewachsen ist, läuft das Ganze aus. Friede, Friede dem Fernen und dem Nahen, spricht der Herr, Jes. 57, 19." — So ist denn also die Erlösung von der Macht der Sünde und die Versöhnung mit dem heiligen Gott das Ziel des unablässigen Trachtens und Ringens der Menschen, zu dessen Erreichung sie Alles thun und unternehmen. Es versteht sich von selbst, dass der Bereich dieses auf die Erlösung von der Sünde und die Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott gerichteten Mühens und Arbeitens das Reich Gottes in Israel ist, nicht die Menschheit im Allgemeinen. Was richtet nun aber der Mensch mit aller seiner Mühe und Arbeit aus? — V. 9. Hier wird nicht, wie Hgstbg meint, das Resultat aus dem Vorhergehenden gezogen, so dass der Sinn wäre: „hat Alles seine Zeit, so folgt: Nichts ist es spät und frühe um alle meine Mühe, mein Sorgen ist umsonst." Der Vers enthält vielmehr die Erklärung in der Form der Frage wie 1, 3, dass der Mensch, obgleich er in der Vv. 2—8 bezeichneten Weise sich mühe, mit allem seinem Thun doch keinen Erfolg erreiche und das nicht zu Stande bringe, was er bezwecke, nämlich die Erlösung von der Sünde. Das Sterben des alten Menschen der Sünde und die Geburt des neuen Menschen der Gerechtigkeit, das Ausreissen des in dem Herzen wurzelnden Bösen und das Pflanzen des Guten in dasselbe, die Ertödtung der Sünde und die Heilung der Kranken, die Zerstörung des Reiches der Ungerechtigkeit und der Bau des Reiches Gottes sind Werke, zu deren Ausrichtung der

Mensch nicht im Stande ist. Mag er auch noch so tief trauern über die Sünde, unter der er gefangen ist, und mag er auch noch so sehr sich freuen an dem Gesetze Gottes und seiner Gerechtigkeit, er kann die Sünde doch nicht los werden und die Gerechtigkeit nicht erreichen. Damit, dass er die Schätze der Erde wegwirft, die sinnlichen Güter nicht mehr umfasst, sondern aufgibt und wegwirft und vielmehr bedacht ist, die himmlischen Schätze, die ewigen Güter aufzuhäufen, und sie umfasst und sucht und ins Auge fasst, werden diese noch nicht wirklich gewonnen. Das Zerreissen des Vorhangs zwischen dem Sünder und dem heiligen Gotte, die Wiederherstellung des Bandes der Gemeinschaft zwischen ihnen Beiden ist nicht ein Werk, welches der Mensch zu Stande zu bringen vermag, wenn er auch noch so sehr sich mühet, still zu sein, und wenn er auch noch so flehentlich redet im Gebet, wenn er auch mit allen Kräften das Gesetz Gottes zu lieben und die Sünde zu hassen, wider das Fleisch zu streiten und mit Gott in Frieden zu leben beflissen ist.

Vierter Abschnitt 3, 10—22.

Was der Mensch nicht zu Stande zu bringen vermag, das wird Gott selbst dereinst thun, den Menschen von der Sünde erlösen, das wahre Glück ihm verleihen und die Gestalt der Erde verklären. Die Ausführung dieser Gedanken enthält der vierte Abschnitt und zwar in zwei einander parallelen Abtheilungen, Vv. 10—15 und Vv. 16—22.

1.

3, 10. *Ich habe gesehen die Qual, welche Gott gegeben den Menschenkindern, sich zu quälen mit ihr.* 11. *Alles macht er schön zu seiner Zeit, auch die Ewigkeit gibt er in ihr Herz, ohne welche der Mensch nicht findet das Thun, welches Gott thut, vom Anfang bis zum Ende.* 12. *Ich habe erkannt, dass nicht das Glück unter ihnen ist; denn wenn man sich freuen will, muss man Gutes thun in seinem Leben.* 13. *Und auch dass jeder Mensch esse und trinke und Gutes sehe mit aller seiner Mühe, ist die Gabe Gottes.* 14. *Ich habe erkannt, dass Jeder, den Gott macht, der der Ewigkeit gehört, zu ihm nicht ist hinzuzufügen und von ihm nicht ist hinwegzunehmen, und Gott macht, dass sie sich fürchten vor ihm.* 15. *Was geschieht, ist längst da, und was geschehen wird, geschieht längst, und Gott sucht das Verfolgte.*

2.

16. *Und wiederholt habe ich gesehen unter der Sonne: an der Stelle des Rechts dorten ist die Bosheit, und an der Stelle der Gerechtigkeit dorten ist die Bosheit.* 17. *Ich habe gesprochen in meinem Herzen: den Gerechten und den Bösen wird Gott richten, weil eine Zeit kommt für jedes Vorhaben, und ob alles Thuns dort.* 18. *Ich habe gesprochen in meinem Herzen: um der Menschenkinder willen muss Gott sie läutern und müssen sehen sie, die Vieh sind für sich.* 19. *Denn ein Zufall sind die Menschenkinder, und ein Zufall ist das Vieh, und Ein Zufall trifft sie: wie dies stirbt, so stirbt dies, und Einen Geist hat Alles, und ein Vorzug des Menschen vor dem Vieh ist nicht, denn Alles ist Eitelkeit.* 20. *Alles geht an Einen Ort: Alles ist geworden aus dem Staube, und Alles kehrt zurück zum Staube.* 21. *Wer erkennt den Geist der Menschenkinder als den, der hinaufsteigt nach oben, und den Geist des Viehs als den, der hinabsteigt unter die Erde?* 22. *Und ich habe gesehen, dass es kein Glück gibt, dessen sich freuen kann der Mensch in seinem Thun, dass das sein Theil ist, denn wer wird ihn dahin bringen, auf das hinzusehen, hinter was er her sein soll?*

1. Vv. 10—15. Was mit aller seiner Mühe der Mensch nicht vermag zu Stande zu bringen, das wird Gott selbst dereinst thun, die Erde verklären, Vv. 10. 11, dem Menschen das wahre Glück verleihen, Vv. 12. 13, den Menschen von der Sünde erlösen, Vv. 14. 15.

V. 10. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass dieser V. in Uebereinstimmung mit 1, 13 verstanden werden muss, wo fast dieselben Worte sich finden. Demgemäss besteht die Plage, von welcher hier die Rede ist, nicht etwa, wie Hgstbg meint, „in dem unnützen Sorgen und sich Zerarbeiten, in dem schaffen wollen und nicht schaffen können, weil doch alles so kommt, wie es einmal von Gott gesetzt und vorbestimmt ist.“ Die Qual, welche Gott gegeben den Menschenkindern, sich zu quälen mit ihr, ist vielmehr die 1 Mos. 3, 14 ff. bestimmte, die in Folge des Sündenfalls mit der Verfluchung der Erde über den Menschen verhängte Qual. Diese hat Salomo gesehen, d. i. Salomo hat gesehen, dass die Menschenkinder trotz aller ihrer Mühe, welche sie aufwenden, um sich zu erlösen von dem Fluch der Sünde, welchen Gott über sie verhängt hat, dennoch unter demselben verbleiben. Die Menschenkinder

bringen es, das hat Salomo gesehen, mit aller Mühe zu keiner Freiheit von den quälenden Leiden, unter welche Gott sie gestellt hat: alles ihr Thun ist ganz und gar eitel, die Erde bleibt in ihrem alten Zustand der Verderbtheit. Der Vers nimmt den Inhalt des ersten Abschnitts 1, 2 ff. auf, um nun den neuen Gedanken anzuschliessen, dass Gott das thun werde, was der Mensch nicht im Stande sei zu thun. — V. 11. Dieser Vers steht also im Gegensatz zu dem ersten Abschnitt 1, 2 ff. Die Erneuerung der Erde, welche die Menschenkinder nicht zu Stande bringen können, wird Gott selbst ins Werk richten. Er macht (das Perf. steht, wie dies oft, namentlich in der prophetischen Rede, der Fall ist, zur Bezeichnung der gewissen Zukunft, vgl. Ew. 135 c) Alles d. i. die ganze Erde und den ganzen Himmel mit Allem, was darauf und darunter, die ganze irdische Schöpfung, Natur, schön (יָפֶה ist der zweite von עָשָׂה abhängige Akk.), so, dass es schön ist, was gegenwärtig nicht der Fall, vgl. 1, 15, er verherrlicht, verklärt die ganze Schöpfung, erlöset sie von dem Fluch, unter welchem sie jetzt schmachtet. Das thut Gott aber zu seiner Zeit d. i. zu der in seinem ewigen Rathschluss dazu festgesetzten Zeit, zur Zeit seines Wohlgefallens Jes. 49, 8. Und zwar thut er es in der Art, dass er zugleich die Ursache, um deren willen die Schöpfung unter dem Fluch verhaftet ist, aufhebt, die Sünde des Menschen. Denn er gibt dann auch die Ewigkeit in ihr, der Menschen, Herz, d. i. er stattet dann auch die Menschen aus mit einem neuen Herzen, in welchem die Ewigkeit wohnt und waltet, mit einem von dem Dienst des vergänglichen Wesens frei gemachten, von der Ewigkeit beherrschten und in der Ewigkeit lebenden und webenden Herzen. Durch die Setzung des גַּם wird die Verklärung der Schöpfung zu der Erlösung der Menschen als der Ursache jener in Beziehung gesetzt. Auf diesen Zusammenhang wird noch bestimmter hingewiesen in den folgenden Worten, in welchen erklärt wird, dass der Mensch ohne die Ewigkeit (מִבְּלִי heisst ohne, und אֲשֶׁר bezieht sich auf הָעֹלָם, vgl. 1 Mos. 31, 32 עִם אֲשֶׁר bei welchem), d. i. in Ermangelung der Ewigkeit, weil er die Ewigkeit nicht im Herzen trägt und selbst sie sich nicht ins Herz zu geben im Stande ist, vom Anfang bis zum Ende d. i. durch die ganze Geschichte hindurch, so viel Geschlechter auch vom Anfang an aufgetreten sind

und bis zum Ende hin auftreten werden, nicht findet das Thun, welches Gott thut, d. i. das nicht zu Stande zu bringen weiss, was allein Gott ausführen kann und wird, nämlich Alles wieder schön zu machen, nachdem es in Folge des Sündenfalles schlecht geworden. Nun aber wird Gott eben die Menschen von der Sünde erlösen und ihnen die Ewigkeit ins Herz geben, und in Folge dessen muss und wird er dann auch, was der Mensch vorher nicht vermag, die Folge der Sünde wieder aufheben, die Verderbniss, unter welcher die Erde seit dem Falle Adam's verhaftet ist. Da die gegebene Erklärung den Beweis für ihre Richtigkeit in sich selbst trägt, sofern sie nicht nur dem Zusammenhang vollkommen entspricht, sondern auch von demselben gefordert wird, und sofern bei derselben allein die einzelnen Worte des Verses alle in der gewöhnlichen gesicherten Bedeutung genommen werden (עֹלָם kann in keiner anderen Bed. als Ewigkeit gefasst werden, welche es überall in unserm Buch hat, V. 14; 1, 4. 10; 2, 16; 9, 6; 12, 5, zu einer Aenderung der Vokale aber ist keine Befugniss vorhanden, und מִבְּלִי אֲשֶׁר kann nur bedeuten ohne welche), so erscheint es nutzlos, eine Musterung und Beurtheilung der zahlreichen Erklärungen anzustellen, welche die Auslegung dieses Verses darbietet. — Wie V. 10 f. zu dem ersten Abschnitt, so stehen nun die folgenden beiden Vv. 12. 13 zu dem zweiten Abschnitt 2, 1 ff. in Beziehung. V. 12. Wie V. 10 den Inhalt des ersten Abschnitts, so nimmt V. 12 den des zweiten Abschnitts 2, 1 ff. auf. Salomo ist, wie im zweiten Abschnitt ausgeführt worden, zu der Ueberzeugung gelangt, dass das wahre Glück nicht bei den Menschen ist. In Bez. auf die Ww. אֵין טוֹב בָּם vgl. 2, 24. Das Suff. in בָּם bezieht sich nicht auf בְּנֵי הָאָדָם V. 10 (Hgstbg), sondern auf הָאָדָם V. 11, welches als Plur. wie als Sing. construirbar (Htz.). Gegen die neutrische Fassung des בָּם entscheidet 2, 24. Der Grund, warum die Menschen das Glück nicht besitzen, wird im 2. Gl. angegeben. Das Glück wird nur den Guten zu Theil. Weil die Menschen die Gerechtigkeit nicht besitzen, darum sind sie auch nicht im Besitz des Glückes. Zu כִּי אִם denn wenn vgl. 11, 8. Der mit אִם eingeführte Vordersatz ist enthalten in לִשְׁמוֹחַ, der dazu gehörige Nachsatz wird mit וְ eröffnet und ist in den Ww. לַעֲשׂוֹת טוֹב בְּחַיָּיו enthalten. Das Subj. in beiden Sätzen ist, wie aus dem

Suff. in בְּחַיָּיו erhellt, הָאָדָם. In beiden steht der Inf. für das Vrb. fin., im ersten, um auszudrücken, was der Mensch zu thun willens, im zweiten, um auszudrücken, was er zu dem Behuf zu thun verpflichtet ist. Vgl. Delitzsch, der Proph. Habakuk, zu 1, 17. Vgl. V. 15; 9, 1. Wenn er sich freuen, glücklich sein will, so muss er Gutes thun in seinem Leben. Einen anderen Weg zum Glücke gibt es nicht. Nun thut aber der Mensch nicht das Gute, sondern das Böse. Darum ist er natürlich nicht im Besitz des Glücks. Bei der gewöhnlichen Fassung von כִּי אִם in der Bed. als nur, ausser entsteht ein dem Zusammenhang völlig fremdartiger Gedanke. — V. 13. Ebenso wie V. 11 im Gegensatz zu dem ersten Abschnitt, steht nun V. 13 im Gegensatz zu dem zweiten 2, 1 ff. Auch das Glück, welches nicht bei dem Menschen ist, wird Gott dem Menschen verleihen. Der Gegensatz zu dem zweiten im vorigen V. zusammengefassten Abschnitt wird mit וְ angeknüpft, und גַּם dient, das Werk Gottes, von welchem in diesem V. die Rede ist, zu dem in V. 11 bezeichneten in Beziehung zu setzen. Nicht blos die Verklärung der ganzen Schöpfung wird Gott bewirken, auch das wird Gott den Menschen insgesammt zu seiner Zeit verleihen, dass sie das Leben geniessen im Besitz des von ihnen erworbenen irdischen Gutes. Mit עָמָל ist auch hier wie 2, 18 ff. das Ergebniss der Mühe, das Ermühete, das mit Mühe erworbene Gut bezeichnet. — Die beiden Vv. 14. 15 endlich stehen in Beziehung zu dem dritten Abschnitt 3, 1 ff. Doch wird hier zuerst in V. 14 der Gegensatz ausgesprochen, dann erst in V. 15 der Inhalt des dritten Abschnitts aufgenommen. — V. 14. Kein anderer, davon hat sich Salomo überzeugt, ist ein in der Ewigkeit wirklich lebender, vollkommener, tadelloser Mensch als der von Gott selbst neugeschaffene, und zu solchen neuen Menschen, welche ihn fürchten, wird Gott die Menschen machen. Gott wird eine wahrhaftige Erlösung der Menschen von der Sünde bewirken. Der Fehler der bisherigen Auslegung ist der, dass man כָּל als Neutrum fasst: Alles, während es vielmehr als Maskulinum: Jeder zu nehmen ist, wenn man sich das Verständniss des Verses nicht von vorn herein versperren will. Wird nun mit כָּל nicht Alles, sondern jeder Mensch gemeint, so kann auch עָשָׂה nicht thun bedeuten, sondern nur, s. v. a. בָּרָא, יָצַר, machen. Und zwar bezeichnet es hier, wie sich von selbst versteht, nicht die erste natürliche Schöpfung des

Menschen, sondern die zweite sittliche, die sittliche Umschaffung, Neubildung, Wiedergeburt des natürlichen Menschen. Vgl. Jes. 43, 7. Salomo hat die Ueberzeugung gewonnen, dass Jeder, an welchem Gott seine schöpferische Thätigkeit ausübt, welchen Gott zu einem neuen Menschen umschafft, der und kein Anderer (הוּא steht mit grossem Nachdruck) der Ewigkeit angehört, so dass er von dem Dienst des vergänglichen Wesens frei gemacht mit seinem ganzen Wesen in ihr lebt und webt und von ihr beherrscht wird. Vgl. V. 11. Er und kein Anderer ist ein solcher Mensch, der weder nöthig hat, dass noch Etwas zu ihm hinzugethan, noch dass noch Etwas von ihm hinweggenommen werde, ein vollkommener Mensch, weil er eben die Ewigkeit im Herzen trägt, welche ebensosehr die Wurzel und Quelle alles Guten ist, wie sie alles Böse von dem Menschen ausschliesst und fern hält. Zu solchen vollkommenen Menschen wird nun Gott die Menschen machen, wie es im 2. Gl. heisst, wo erklärt wird, dass Gott solche Menschen aus den Menschen machen werde, die sich fürchten vor ihm. Gott wird die Ewigkeit in das Herz der Menschenkinder geben, deren Frucht eben die Furcht Gottes ist, welche das Böse meiden und das Gute thun heisst. — V. 15. Diese wahrhaftige Erlösung, welche Gott dereinst zu Stande bringen wird, können die Menschen, obwohl sie mit allen Kräften dieses Ziel verfolgen, nicht bewirken. Dieser Vers nimmt den Inhalt des dritten Abschnitts 3, 1 ff. auf. Was auch von Seiten der Menschen geschehen mag, um die Erlösung von der Sünde zu Stande zu bringen, es ist dies schon längst in der Vergangenheit geschehen und, wie der Erfolg gezeigt hat, fruchtlos gewesen, und ebenso wird es auch in der Folge sich verhalten, es wird von Seiten des Menschen, was er auch thun mag, nie etwas Neues geschehen, immer nur das längst Geschehene und als fruchtlos Erkannte. Es ist eben nur Gott allein, welcher das von den Menschenkindern Verfolgte und nicht Erreichte, die Erlösung, den Gegenstand des menschlichen Laufens und Jagens, aufsucht und ans Licht bringt. Das Suchen schliesst hier, von Gott gesagt, das Finden ein. Es kann keinem Zweifel unterworfen sein, dass נִרְדָּף als Neutrum zu fassen ist, nicht, wie Hgstbg thut, als Maskul., ebensowenig aber, dass es nicht das Vergangene bedeutet, wie z. B. Hitz. annimmt, sondern das Verfolgte.

2. Vv. 16—22. Gott selbst wird die Erlösung der Menschenkinder von der Sünde zu Stande bringen, einmal, weil dieselbe sonst trotz allem Mühen der Menschen nimmermehr zu Stande kommen würde, Vv. 16. 17, sodann, weil ohne diese Erlösung der Menschen durch Gott dieselben ihre als dem Haupt der Schöpfung ihnen ursprünglich eigenthümliche Herrlichkeit nicht wieder erlangen würden und somit auch die Erde unter dem Fluche bleiben würde, Vv. 18—21, endlich weil ohne dieselbe die Menschen nie zum wahren Glück gelangen würden, V. 22. So ist also die Nothwendigkeit der durch Gott selbst zu vollziehenden Erlösung der Menschen von der Sünde der Gegenstand unserer Verse, und die dreifache Begründung derselben steht in Beziehung zu den drei ersten Abschnitten dieses Theils, die in den Vv. 16. 17 gegebene zu dem dritten, die in den Vv. 18—21 enthaltene zu dem ersten, die in V. 22 enthaltene zu dem zweiten.

V. 16. Zu wiederholten Malen (nur in diesem Sinn kann עוֹד, eig. wieder = wieder und wieder, immer wieder, hier wie 7, 28 genommen werden, vgl. 4, 1; 9, 11, da die Bed. weiter, ferner, in welcher man es gewöhnlich nimmt, in keiner Weise in den Zusammenhang passt) hat der Prediger gesehen, dass es folgendermassen unter der Sonne hergeht. An der Stelle des Rechts und der Gerechtigkeit dorten, d. i. dorten an der Stelle des Rechts und der Gerechtigkeit, dorten, wo die Stelle des Rechts und der Gerechtigkeit ist, wo das Recht und die Gerechtigkeit ihre Stelle haben, an der sie herrschen sollen nach der Bestimmung Gottes, hat vielmehr die Bosheit ihren Sitz aufgeschlagen. Die Ww. מְקוֹם הַמִּשְׁפָּט stehen nicht absolut voran und werden aufgenommen mit שָׁמָּה, so dass dieses mit הָרֶשַׁע zu verbinden wäre, sondern die Ww. מְקוֹם הַמִּשְׁפָּט שָׁמָּה gehören zusammen, מְקוֹם הַמִּשְׁפָּט und שָׁמָּה stehen zu einander im Verhältniss der Apposition, und שָׁמָּה geht auf תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ. Das Schlusswort des V. lautet הָרֶשַׁע, nicht הָרָשָׁע, ist darum nicht, wie Hgstbg meint, der Böse, sondern ebenfalls die Bosheit zu übersetzen. Die Erde, auf welcher nach dem Willen und der Bestimmung Gottes Recht und Gerechtigkeit herrschen sollen, ist, wie der Prediger zu wiederholten Malen erkannt hat, gegenwärtig die Stätte der Bosheit, der Sünde. An die Bezeichnung dieses Verhältnisses in der Gegenwart knüpft der Pre-

diger im folgenden V. den Ausdruck seiner Ueberzeugung von einer Aenderung desselben in der Zukunft. — V. 17. Es ist die innerste Ueberzeugung Salomo's, dass Gott dereinst als Richter aller Menschen auftreten und sie alle verurtheilen wird, den Gerechten d. i. den vermeintlich Gerechten, indem er auch ihn als Sünder darstellt und die von seiner Gerechtigkeit himmelweit verschiedene wahre Gerechtigkeit ans Licht bringt, und den Bösen, indem er die Sünde der Welt aufhebt. Vgl. Joh. 16, 10. Den Grund, warum ohne Zweifel dereinst Gott über alle Menschen durch die Erlösung Gericht halten werde, gibt der Prediger im 2. Gl. an. Der Grund liegt in der Thatsache, dass es, wie im dritten Abschnitt ausgeführt worden, Nichts gibt, was die Menschen nicht irgendwann vornähmen und thäten, um eine Erlösung von der Sünde zu bewirken, ohne doch zum Ziel gelangen zu können, ohne die Dazwischenkunft Gottes also die Erlösung nimmermehr zu Stande kommen würde. Dem כִּי weil entspricht in dem parallelen Satz עַל ob, wegen, vgl. 1 Mos. 26, 7. 9. Ps. 44, 23. Aus der richtigen Fassung des 2. Gl. überhaupt ergibt sich auch der richtige Sinn von שָׁם, welches sich wie שָׁמָּה in V. 16 nur auf תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ beziehen kann: dort, unter der Sonne, auf der Erde, welche die Stätte der Bosheit ist, müht man sich nur umsonst in aller erdenklichen Weise um die Erlösung — von der Sünde kann unmöglich eine Erlösung von der Sünde ausgehen —, darum wird Gott im Himmel selbst die Menschen richten mit der That seiner Erlösung. Seiner unrichtigen Auffassung des Abschnitts 3, 1 ff. entsprechend meint Hgstbg, der Prediger deute gleichsam mit aufgehobenem Finger hinweg von der Erde, der Stätte der Ungerechtigkeit, auf den Himmel: denn Zeit für alles Verlangen und über jedes Werk ist dort, bei Gott, vgl. 1 Mos. 49, 24. Hitz. will statt שָׁם lesen שָׂם, wie schon Andere, die die Stelle nicht verstanden, vor ihm gethan haben. — V. 18. Ein zweiter Grund wird angegeben, warum Gott ohne Zweifel dereinst die Menschen von der Sünde erlösen wird. Nach der gewöhnlichen Erklärung ist zu den Ww. um der Menschenkinder willen zu ergänzen: geschieht das, näml. dass der Frevel ungestraft schalten darf, V. 16, und die nähere Erläuterung des allgemeinen um der Menschenkinder willen soll in den folgenden Ww. gegeben sein, welche die Bezeichnung

des Zwecks enthalten sollen, zu welchem jenes geschehe: damit Gott — — und damit sie — —. Diese Erklärung ist ohne Zweifel falsch. Einmal hängt sie genau zusammen mit der unrichtigen Auffassung der Vv. 16. 17, und dann ist es undenkbar, dass dem Leser überlassen bleiben sollte, den zu den Ww. um der Menschenkinder willen gehörigen Hauptgedanken: geschieht das, dass der Frevel ungestraft walten darf, aus V. 16 zu ergänzen. Was um der Menschenkinder willen geschieht, ist nicht aus dem Vorigen zu ergänzen, sondern ist ausgesprochen in den folgenden Ww. Die beiden Infinitive mit לְבָרָם לְ und לִרְאוֹת stehen für das Vrb. fin., um auszudrücken, was geschehen muss, vgl. V. 12. Das Subj. zu לְבָרָם ist הָאֱלֹהִים. Um der Menschenkinder willen, d. i. weil sie Menschenkinder sind, muss und wird Gott sie läutern, reinigen, von der Sünde erlösen. Der Grund, warum Gott die Menschen von der Sünde, in deren Gewalt sie verhaftet sind, erlösen muss und wird, ist der, dass sie Menschen sind, geschaffen nach dem Ebenbilde Gottes. Dieses Ebenbild Gottes an ihnen ist durch die Sünde bis zur Unkenntlichkeit entstellt worden. Unmöglich kann Gott die Menschenkinder in dieser Entartung lassen, er muss sie läutern, dass die göttliche Herrlichkeit ihres wahren Wesens an ihnen wieder zum Vorschein kommt. Im 2. Gl. wird diese Herrlichkeit näher bezeichnet. Sie besteht darin, dass die Menschen nicht wie das Vieh blind sind, sondern sehen. Sie haben ein Auge für die göttlichen, himmlischen Dinge, was bei dem Vieh nicht der Fall ist. Sie haben die Ewigkeit im Herzen, mit welcher sie in die Ewigkeit hinausschauen. Mit der Sünde ist ihnen nun aber die Ewigkeit, das Auge des Geistes verloren gegangen, und sie sind erblindet für die himmlischen, ewigen Dinge und zum Wesen des Viehs herabgesunken. So kann es bei ihnen nicht bleiben, da sie ja Menschen sind, ihre eigentliche Natur muss nothwendig wieder hergestellt werden. Sie, die jetzt blind sind und wie das Vieh, müssen wieder ihrer wahren Natur entsprechend sehend werden, Gott muss ihnen das Auge wieder öffnen, dass sie den Blick über die Erde in den Himmel wieder gewinnen und nicht blind wie das Vieh dahin leben. Die Bed. von רָאָה ist also sehen = den Sinn des Gesichts haben im Gegensatz von blind sein, und die folgenden Ww. enthalten nicht die Bez. des Objekts, sondern des Subjekts zu

לִרְאוֹת. Statt des einfachen אֲשֶׁר steht grösserer Deutlichkeit halber שֶׁהֵם in dem Sinne von welche, vgl. 6, 10, und הֵמָּה steht wie 4, 2 für das Vrb. subst.: sind. Mit לָהֶם wird auf den Zustand der Bezogenheit auf sich selbst und der Abkehr von Gott hingewiesen, in welchem die Menschenkinder gegenwärtig sich befinden. Zum Ged. ist zu vgl. Joh. 9, 39. — V. 19. Mit כִּי wird die Erklärung eröffnet, warum es um der Menschenkinder willen nothwendig ist, dass Gott sie läutere und sie, welche Vieh sind für sich, sehend werden: weil in ihrer gegenwärtigen Entartung ohne das Auge des Geistes, ohne die Ewigkeit im Herzen, die in die Ewigkeit hinausschaut, die Menschenkinder mit dem Vieh auf derselben Stufe sich befinden und gar nicht mehr im vollen Sinne Menschen und ihren Menschenberuf zu erfüllen im Stande sind. Diese Begründung enthalten die Verse 19. 20. 21. Ein Zufall sind die Menschenkinder, und ein Zufall ist das Vieh, d. i. die Menschenkinder wie das Vieh sind Erzeugnisse des Zufalls, des Ungefährs: es ist ein zufälliges Ereigniss, dass ein Menschenkind empfangen und geboren wird, wie Empfängniss und Geburt bei dem Vieh ein zufälliges Ereigniss ist. Es verhält sich nicht so, dass die Entstehung der Menschenkinder Gegenstand der besonderen göttlichen Vorsehung und Veranstaltung wäre, die Entstehung des Viehs dagegen von Gott dem Zufall überlassen würde. Gott gibt den Menschenkindern und dem Vieh die Zeugungskräfte, aber er verfügt bei beiden nicht über ihre Verwendung, die Zeugung erfolgt bei beiden nicht nach dem Gebote Gottes, sondern nach der Neigung der Menschenkinder und des Viehs. Der Eintritt der Menschenkinder in das Leben wird ebensosehr wie der des Viehs vom Zufall beherrscht. Nach der Meinung Hgstbg's werden die Menschen hier Zufall genannt, weil sie unter der Herrschaft des Zufalls stehen. „Der Zufall steht entgegen der freien Selbstbestimmung des Schicksals. Ihr Loos wird von aussen auf eine für sie unwiderstehliche Weise bestimmt.“ Gegen diese Auffassung spricht aber einerseits die Unnatürlichkeit der Annahme, dass der unter der Herrschaft des Zufalls Stehende selbst als Zufall bezeichnet sei, während unter Zufall bei unbefangener Betrachtung in diesem Zusammenhang durchaus nichts Anderes als der Zufällige d. i. der durch Zufall Entstandene verstanden werden kann, andererseits das Verhältniss, in welchem diese Ww. zu den folgenden stehen, die

nicht eine Erklärung derselben: sie sind beide der Herrschaft des gleichen Zufalls unterworfen (Hgstbg), sondern, wie das vorgesetzte וְ und die sofort folgende Erklärung lehrt, einen neuen Gedanken, einen Gegensatz zu denselben enthalten und der Gleichheit von Menschen und Vieh in Bezug auf den Lebensanfang die Gleichheit hinsichtlich des Lebensendes gegenüberstellen, sofern beide sterben. Wie, auf den Lebensanfang gesehen, die Menschenkinder ebenso wie das Vieh ein Zufall sind, so trifft sie auch, auf den Lebensausgang gesehen, ein und derselbe Zufall: der Tod ist den Menschenkindern und dem Vieh gemeinsam. Mit וְ wird nun die Bezeichnung einer dritten Beziehung eingeleitet, in welcher Menschenkinder und Vieh einander gleich stehen. Sie haben beide denselben Lebensgeist. Der Lebensgeist, dessen Odem in der Nase der Menschenkinder, ist nicht verschieden von dem, dessen Odem in der Nase des Viehs ist. Also auch hinsichtlich ihres Bestandes sind die Menschenkinder nicht mehr werth als das Vieh. Noch eine vierte Beziehung ferner, in welcher Menschenkinder und Vieh auf ganz derselben Stufe sich befinden, wird, durch ein neues וְ eingeleitet, im zweiten Glied bezeichnet. Der Mensch hat insofern keinen Vorzug vor dem Vieh, als alles sein Thun, welches sein Leben von Anfang bis zum Ende ausfüllt, eitel, erfolglos, vergeblich ist, wie in den drei ersten Abschnitten näher gezeigt worden ist. So wenig wie das Vieh stiftet der Mensch mit seinem Thun sich ein Andenken. — V. 20. Endlich aber haben die Menschen auch insofern Nichts vor dem Vieh voraus, als der Leib bei beiden im Tode in Erde zerfällt, woraus er bei beiden entstanden ist. Vgl. 1 Mos. 3, 19. Ps. 104, 29; 146, 4 und 1 Mos. 2, 7; 1, 24; 2, 19. Der Eine Ort, an den Alles geht, ist die Erde, zu der Alles wieder wird, wie es aus ihr entstanden ist. — V. 21. Und dennoch, heisst es in diesem V., haben die Menschenkinder einen Vorzug vor dem Vieh, nämlich den, dass der Geist der Menschenkinder, wenn sie sterben, nach oben hinaufsteigt, zu Gott, der ihn gegeben hat, vgl. 12, 7, während der Geist des Viehs hinabsteigt unter die Erde. Aber diesen Vorzug erkennen eben leider die Menschenkinder nicht in ihrer Blindheit. Wer erkennt, sagt Salomo, den Geist der Menschenkinder als den, der hinaufsteigt nach oben, und den Geist des Viehs als den, der hinabsteigt unter die Erde? d. i. Niemand unter den

Menschenkindern erkennt den Geist der Menschenkinder in seinem Unterschied von dem Geist des Viehs, sofern jener hinaufsteigt nach oben, während dieser hinabsteigt unter die Erde. Der Sinn von מִי יוֹדֵעַ ist nicht nach 2, 19, sondern, wie Hgstbg richtig erkannt hat, nach Ps. 90, 11 zu bestimmen. Das Objekt ist enthalten in רוּחַ בְּנֵי הָאָדָם und רוּחַ הַבְּהֵמָה, und die Ww. הָעֹלָה הִיא לְמָעְלָה und הַיֹּרֶדֶת הִיא לְמַטָּה לָאָרֶץ enthalten nicht eine Apposition zu dem Objekt, wie Hgstbg annimmt: ihn, der u. s. w., sondern die Bestimmung der Beziehung, in welcher Niemand den Geist der Menschenkinder und den Geist des Viehs erkennt: als den, der u. s. w. Diese Beziehung der Ww. הָעֹלָה הִיא לְמָעְלָה und הַיֹּרֶדֶת הִיא לְמַטָּה לָאָרֶץ auf das vorhergenannte Hauptobjekt ist durch הִיא besonders hervorgehoben. Wahrscheinlich hängt לָאָרֶץ von לְמַטָּה ab, so dass zu übersetzen ist: unter die Erde. Die Menschenkinder sind also in Wahrheit nicht dem Vieh gleich, sondern wesentlich verschieden von dem Vieh. Ihre Heimath ist das Himmelreich, das Reich der Ewigkeit, während das Vieh dem unterirdischen Reich der Nichtigkeit anheimfällt. Vieh sind die Menschenkinder nur abgesehen von ihrer ewigen Natur, durch welche sie sich von dem Vieh unterscheiden, wie in den Vv. 19. 20 gezeigt worden ist. Aber für diesen ihren Vorzug sind sie eben blind, sie erkennen nicht die Ewigkeit ihres Geistes im Unterschied von der Nichtigkeit des Geistes des Viehs. Sie haben in Selbstsucht befangen von dem ewigen Gott sich losgesagt, und so haben sie aus ihrem Herzen die Ewigkeit, das Auge des Geistes, welches in die Ewigkeit hinausschaut, verloren und sind zum Wesen des Viehs herabgesunken. Weil nun also die Menschenkinder nur allein durch die Ewigkeit ihres Geistes von dem Vieh sich unterscheiden, für diesen einzigen Vorzug aber, welchen sie vor dem Vieh haben, blind sind, darum muss Gott die Menschenkinder um ihretwillen, weil sie Menschen sind, um sie in ihrem wahren Wesen darzustellen, aus dieser Selbstsucht und dieser thierischen Blindheit, in welcher sie ihr eigenes ewiges Wesen, durch das sie Menschen sind, nicht zu erkennen vermögen, weil ihnen der Blick in die Ewigkeit überhaupt verloren gegangen ist, erlösen, dass sie wieder sehen. Das Haupt der Schöpfung, der Mensch, von welchem das Geschick der ganzen Schöpfung, die um seinetwillen dem Fluch unterworfen worden, abhängt, kann un-

möglich von Gott in seiner gegenwärtigen Entartung, in welcher er von dem Vieh sich gar nicht unterscheidet und seinen Menschenberuf nicht erfüllt, ohne Erlösung gelassen werden. Der masorethischen Punktation zufolge kann das ה in הָעֹלָה und הַיֹּרֶדֶת nur der Artikel sein. Nach LXX, Chald., Syr. haben dasselbe indessen viele neuere Ausll., z. B. Ew., Hitz., Heil., als das Zeichen der Frage gefasst und an die Stelle von הָעֹלָה und הַיֹּרֶדֶת als die richtige Lesart הַעֹלָה und הַיֹּרֶדֶת gesetzt: wer weiss, der Geist der Menschenkinder, ob er hinaufsteigt nach oben, und der Geist des Viehs, ob er hinabsteigt nach unten zur Erde? Gegen diese Fassung des ה als Zeichen der Frage entscheidet aber abgesehen davon, dass wir die masorethische Punktation zu ändern nicht die mindeste Berechtigung haben, einerseits, dass bei derselben, wie die gegebene Auslegung zeigt, der Vers einen dem Zusammenhang völlig fremden Gedanken enthalten würde, und andererseits, dass bei ihr ein Widerspruch zwischen unserm V. und der Stelle 12, 7 entstehen würde. — V. 22. Ein dritter Grund, mit וְ angeknüpft, wird angegeben, warum Gott die Menschen ohne Zweifel dereinst von der Sünde erlösen werde. Der Prediger hat gesehen, dass es kein Glück gibt, dessen der Mensch sich freuen kann, bei seinem Thun, dass das, nämlich keines Glücks sich freuen zu können bei seinem Thun, sein Theil, sein ihm bestimmtes Loos ist. In Bez. auf die Construktion von שָׂמֵחַ mit מִן vgl. Spr. 5, 18. Vielleicht ist, wie Hitz. bemerkt, מַיְעַשֵּׂהוּ Sing. Das zweite כִּי ist dem ersten coordinirt und abhängig von רָאִיתִי. Warum dem Menschen bei seinem Thun die Freude an irgend welchem Glück versagt ist, wird erklärt im 2. Gl. Die Glückseligkeit ist darum dem Menschen bei seinem Thun versagt, weil sein Thun böse ist, weil er unter der Herrschaft der Sünde steht und Niemand im Stande ist, ihn von derselben zu erlösen, so dass er unverwandt den Blick auf das richtete, wo hinter her er sein, was er verfolgen soll, auf die Erfüllung seiner Pflicht, auf das Thun der Gerechtigkeit. Vgl. 6, 12. Zu הָיָה אַחֲרֵי vgl. 2 Mos. 23, 2 und דָּבַק אַחֲרֵי 1 Mos. 35, 5. 2 Mos. 14, 4. Um ihn des Glücks und der Freude theilhaftig zu machen, muss ihn also Gott von der Sünde erlösen, unter deren Herrschaft er nicht zur Glückseligkeit gelangen kann. So sehr nun auch diese Auslegung unseres Verses von der gewöhnlichen Fassung abweicht, nach wel-

cher man übers.: und ich habe gesehen, dass Nichts besser ist, als dass der Mensch sich freue an seinen Werken, denn das ist sein Theil, denn wer wird ihn dahin bringen, dass er sehe, was geschehen wird nach ihm? so ist dieselbe doch einerseits mindestens ebensosehr sprachlich gerechtfertigt wie die gewöhnliche Erklärung, und andererseits spricht der Zusammenhang, wie unsere Auslegung hoffentlich gezeigt hat, entschieden für ihre Richtigkeit und gegen die der anderen. Wie es bei der gewöhnlichen Erklärung um den Zusammenhang steht, zeigt die Bemerkung Hgstbg's, die Vv. 19—21 hätten sich ziemlich weit von dem Grundgedanken entfernt, so dass diese Verse füglich in Parenthese gesetzt werden könnten. Eines anderen Grundes als dieses Geständnisses bedarf es gar nicht zum Erweise der Unrichtigkeit seiner Erklärung.

In diesem ersten Theil seines Buchs hat nun der Prediger die eine Seite der alttestamentlichen Sittenlehre dargestellt. Mit dem Nachweis, dass alles menschliche Thun eitel, sofern der Mensch weder den Zustand der Erde im Allgemeinen zu verbessern, noch das wahre Glück sich zu verschaffen, noch auch von der Sünde sich zu erlösen im Stande sei, dass aber, was der Mensch nicht zu thun vermöge, gewiss dereinst Gott thun werde, hat er zugleich die Lehre gegeben, der Mensch solle nicht hochmüthig meinen, mit seinem Thun selbst die Verbesserung des Zustandes der Erde herbeiführen, selbst sich das Glück verschaffen, selbst sich erlösen zu können, sondern in Demuth seine Hoffnung auf Gott setzen, welcher dereinst das alles gewiss thun werde. Der erste Theil enthält die allgemeine alttestamentliche Sittenlehre. In den folgenden drei Theilen wird die andere Seite der alttestamentlichen Sittenlehre dargestellt. Im Gegensatz zu den besonderen Gestaltungen der Sünde werden in denselben besondere Vorschriften für das Verhalten des Menschen gegeben. Sie enthalten also die besondere alttestamentliche Sittenlehre.

Zweiter Theil 4, 1 — 6, 12.

Der zweite Theil zerfällt wieder in fünf Abschnitte, von denen die vier ersten im Gegensatz zu vier Verirrungen der Menschen ebenso viele Lehren über das rechte Verhalten geben, der fünfte aber eine Erklärung enthält über den Werth solcher einzelnen Vorschriften hinsichtlich des rechten Verhaltens für den von dem Gesetz der Sünde nicht erlösten Menschen. Die fünf Abschnitte sind: **4**, 1—16, **4**, 17 — **5**, 8, **5**, 9—19, **6**, 1—9, **6**, 10—12.

Erster Abschnitt 4, 1—16.

Die Lehre, welche der Prediger in diesem Abschnitt aufstellt, lautet: **Der Mensch soll nicht in der Eifersucht und im Geiz, sondern in der Liebe zum Nächsten und zur wahren Weisheit das Mittel zur Erlangung des Glücks erkennen.** Der Abschnitt sondert sich aber wieder in vier Sätze von je vier Versen, Vv. 1—4, Vv. 5—8, Vv. 9—12, Vv. 13—16.

1.

4, 1. *Und wiederholt habe ichs und angesehen alle Bedrückungen, welche verübt werden unter der Sonne, und, siehe! Thränen der Bedrückten, und ihnen war kein Tröster, und von der Hand ihrer Bedrücker Gewalt, und ihnen war kein Tröster.* 2. *Und ich lobe die Todten, dass sie längst gestorben, gegen die Lebenden, welche noch Lebende sind.* 3. *Und gut gegen Beide hat es, wer noch nicht zum Sein gekommen, weil er nicht gesehen das böse Thun, welches gethan wird unter der Sonne.* 4. *Und ich habe gesehen alle Mühe und alles Glück des Thuns, dass das die Eifersucht wider den Mann von seinem Nächsten ist. Auch dies ist Eitelkeit und Streben nach Wind.*

2.

5. *Der Thor hält seine Hände zusammen und isst sein Fleisch.* 6. *Gut ist eine Hand voll in Ruhe gegen beide Fäuste voll in Mühe und Streben nach Wind.* 7. *Und wiederholt habe ichs und angesehen die Eitelkeit unter der Sonne.* 8. *Es ist Einer, und es ist kein Zweiter, weder Sohn noch Bruder ist ihm, und es ist kein Ende aller*

seiner Mühe, auch werden seine Augen nicht satt am Reichthum; und für wen mühe ich mich und lasse Mangel leiden meine Seele am Guten? Auch dies ist Eitelkeit und eine böse Qual.

3.

9. *Glücklich die Zwei gegen den Einen, weil es für sie gibt einen guten Lohn bei ihrer Mühe.* 10. *Denn wenn sie fallen, wird der Eine seinen Genossen aufrichten, und wehe ihm, dem Einen, welcher fällt, und es ist kein Zweiter, ihn aufzurichten.* 11. *Auch wenn Zwei liegen, so ist es ihnen warm; und wie wird es dem Einen warm sein?* 12. *Und wenn Einer ihn bewältigt, den Einen, die Zwei werden Stand halten vor ihm, und die dreifache Schnur wird nicht in Eile zerrissen.*

4.

13. *Glücklich ein Bettler-Knabe und ein Weiser gegen einen König, einen Greis und einen Thoren, welcher nicht versteht, sich noch erleuchten zu lassen.* 14. *Denn aus dem Hause der Gefangenen geht hervor Einer König zu sein, obschon er in seinem Königreich arm geboren wird.* 15. *Ich sehe alle Lebenden, die wandeln unter der Sonne, mit dem Knaben, dem Zweiten, welcher auftreten wird an seiner Stelle.* 16. *Es ist kein Ende allen Volks, Aller, vor denen er ist, ob auch die Spätern sich nicht freuen werden über ihn, denn auch dies ist Eitelkeit und Streben nach Wind.*

1. Vv. 1—4. Eifersucht gegen die Nebenmenschen, aus welcher die Menschen, um sich mit irdischen Gütern zu bereichern, Andere bedrücken und so unsägliches Elend auf der Erde anrichten, führt nicht zum Glück.

V. 1. Zu wiederholten Malen hat Salomo alle die Bedrückungen angesehen, welche auf der Erde verübt werden, und wie die Menschen Thränen vergiessen, ohne dass ihnen Jemand zu Hilfe kommt, und Gewalt leiden von ihren Bedrückern, ohne dass ihnen Jemand zu Hilfe kommt. In demselben Sinn wie 3, 16 וְעוֹד רָאִיתִי steht hier וְשַׁבְתִּי אֲנִי וָאֶרְאֶה. Nicht dass er wiederum wie schon 3, 16 f. gesehen (Hitz.), auch nicht dass er nach einer Pause die unterbrochene Betrachtung wieder aufgenommen und einem neuen Gegenstande sich zugewendet habe (Hgstbg), sagt der Prediger, sondern dass er, wenn er angesehen habe, zurückgekehrt sei und angesehen habe, d. i. dass er nicht einmal, sondern wieder, also wieder und wieder, zu wiederholten Malen angesehen habe. Das erste עָשֻׁקִים

ist wegen des עֲשֻׁקִים ohne Zweifel in der Bed. Bedrückungen zu nehmen, in welcher es auch Am. 3, 9 u. Hi. 35, 9 sich findet, nicht in der Bed. Bedrückte, wie Hgstbg will, welcher jene Bedeutung ohne Grund nicht anerkennen will. Hgstbg erklärt höchst gezwungen: und ich kehrte zurück und sah alle Bedrängten, welche gemacht werden unter der Sonne, mit der Bemerkung: die Bedrängten werden zu solchen durch ihre Dränger gemacht. Im 2. Gl. erklärt Salomo näher, was er zu wiederholten Malen angesehen habe, indem er alle Bedrückungen angesehen, welche verübt werden unter der Sonne. Diese Erklärung wird eröffnet mit וְהִנֵּה, welches die Aufmerksamkeit auf die im Folgenden bezeichneten Gegenstände hinzulenken dienen soll, welche er angesehen hat. Diese Gegenstände sind nun einerseits die Thränen der Bedrückten (Akk., abhängig von וָאֶרְאֶה) und andererseits die Gewalt von der Hand ihrer Bedrücker (auch Akk.), deren Folge eben jene Thränen. Also wie die Menschen Gewalt leiden von Seiten ihrer Bedrücker und in Folge dessen Thränen vergiessen, hat Salomo zu wiederholten Malen angesehen, und zwar, wie der doppelte gleichlautende Zusatz sagt, ohne dass ihnen ein Tröster in ihrer Noth und in ihrem Schmerz zu Hilfe gekommen, d. i. ohne dass Gott als Tröster ihrer sich angenommen hätte. In den beiden folgenden Versen beschreibt Salomo näher die Grösse des Elends, welches er zu wiederholten Malen als Folge der Bedrückungen, welche Menschen gegen Menschen verüben dürfen, angesehen hat. — V. 2. Solchen Jammer hat Salomo in Folge der Bedrückungen, welche Menschen gegen Menschen verüben, angesehen, dass er die Todten, welche dem Gebiete solchen Jammers längst entrückt worden, darob glücklich preiset im Vergleich mit den noch Lebenden. שָׁבְחַ ist nicht das Part. mit abgeworfenem מְ für מְשַׁבֵּחַ, sondern der Inf. abs., welcher nachdrücklich für das Verb. fin. steht. Mit שֶׁ, welches nicht als Pron. zu fassen ist, weil so eine störende Tautologie entstehen würde, wird die Bezeichnung der Beziehung eingeführt, in welcher er die Todten lobt: dass, weil. In Bez. auf הֶמָּה vgl. 3, 18. עֲדֶנָה und עֶדֶן V. 3 sind verkürzt aus עַד־הֵנָּה und עַד־הֵן, vgl. 1 Mos. 15, 16. Ja, er geht noch weiter. — V. 3. Am Besten sind die daran, meint Salomo, welche gar nicht in das irdische Leben eingetreten sind, weil ihnen das gottlose Treiben auf Erden, wie

die Menschen einander bedrücken und unsäglichen Jammer anrichten, zu sehen erspart ist. Unmöglich kann אֵת als Zeichen des Akk. gefasst werden, so dass der Akkus. אֵת אֲשֶׁר von שַׁבֵּחַ V. 3 abhinge und טוֹב entweder ein zweiter Akkus. wäre: und glücklicher als Beide den, näml. preise ich, welcher u. s. w. (so z. B. Heil.), oder gar adverbial stünde: und mehr denn Beide den, näml. preise ich, welcher u. s. w. (so Hgstbg). Die eine wie die andere Fassung ist unhebräisch. Vielmehr enthält V. 3 einen selbständigen Satz, und אֵת ist Präposition mit, bei: und Gutes, Glück gegen Beide ist bei dem, welcher u. s. w., d. i. und gut gegen Beide hat es, wer u. s. w. In Bez. auf הָיָה werden, zum Sein kommen vgl. 1, 11. Das das 2. Gl. eröffnende אֲשֶׁר steht zur Bez. des Grundes wie V. 2. — V. 4. Dass nun die Menschen einander bedrücken, wie V. 1 gesagt, so dass man lieber schon gestorben oder noch besser gar nicht erst in das irdische Leben eingetreten sein möchte, um nur das böse Treiben auf der Erde nicht zu sehen, wie Vv. 2. 3 erklärt, daran ist, wie Salomo gesehen, Schuld die Eifersucht des Einen wider den Andern um alles das irdische Gut, welches die Frucht seiner Mühe und seines Glücks in seinem Thun ist: um das mit Mühe und Glück im Handel von ihm erworbene Gut in seinen eigenen Besitz zu bringen, darum bedrückt ein Mensch den andern. Mit עָמָל Mühe und כִּשָּׁרוֹן Glück, vgl. 2, 21, wird das Ergebniss der Mühe und des Glücks, das mit Mühe und Glück gewonnene Gut, Vermögen bezeichnet. Dieses ist, wie Salomo gesehen, alles ohne Ausnahme, Kleines wie Grosses, Gegenstand der Eifersucht wider den Mann von Seiten seines Nächsten. Und um diesen Gegenstand seiner Eifersucht und seines Neides in seinen eigenen Besitz zu bringen, darum übt ein Mensch wider den andern Bedrückung. Aber auch dies ist Eitelkeit und Streben nach Wind, heisst es im 2. Gl., d. i. solche Eifersucht und solches aus ihr hervorgehende Verfahren gegen die Nebenmenschen dient nicht zur Erlangung des Glücks für den Menschen.

2. Vv. 5—8. Der Geiz, aus welchem die Menschen, um ihre Lust am Reichthum zu befriedigen, unablässig um die Vermehrung ihrer Güter sich mühen und jeden Genuss derselben sich versagen, damit sie nicht vermindert werden, führt nicht zum Glück, sondern zum Unglück.

V. 5. Der ist ein Thor, der ängstlich seine Hände zusammenhält, dass ihm ja Nichts von dem, was er hat, von seinem Besitz, Vermögen verloren gehen soll, und sich selbst zu Grunde richtet, indem er, ohne zu geniessen, nur sich mühet und quälet. — V. 6. Weit besser ist es, dass man nur immer so viel hat, als man braucht, und dieses geniessend sich Ruhe gönnt, als dass man mehr hat, als man braucht, und dabei immerfort noch, ohne es zu geniessen, sich mühet um die Vermehrung seines Guts und doch seinen Zweck damit nicht erreicht. Es ist sicher nicht zu erklären: eine Hand voll Ruhe, und: beide Fäuste voll Mühe und Streben nach Wind, sondern als Fülle der Hand und beider Fäuste ist das irdische Gut zu denken, und נַחַת und עָמָל sind lose untergeordnete Akkusative zur Bezeichnung des Zustandes, in welchem man eine Hand und beide Fäuste voll hat, bei וּרְעוּת רוּחַ aber wirkt מָלֵא nach: und als Streben nach Wind. Das ist es nämlich, wenn man beide Fäuste voll hat und sich doch noch mühet, mehr zu bekommen, um glücklicher zu sein. — V. 7. Dennoch hat Salomo die bezeichnete Thorheit solchen erfolglosen Mühens um Glück, des rastlosen unersättlichen Haschens nach immer mehr Gut, als man schon hat, nur um es zu haben, nicht um es zu geniessen, zu wiederholten Malen auf der Erde zu betrachten Gelegenheit gehabt. — V. 8. Es gibt nämlich Menschen, wie Salomo gesehen, welche ganz allein dastehen, Niemanden, weder Sohn noch Bruder, haben und sich doch ohne Ende mühen um Reichthum, ohne denselben zu geniessen, indem sie vielmehr Niemandem zu Nutzen (לְמִי) mitten im Ueberfluss Mangel leiden. In Bez. auf וְ — גַּם vgl. 2, 8. Zur Erklärung der Ww. גַּם־עֵינָיו לֹא־תִשְׂבַּע עֹשֶׁר, vgl. 5, 9; 6, 3, dienen die Ww. des 2. Gl. וּמְחַסֵּר אֶת־נַפְשִׁי מִטּוֹבָה. Die 1. Pers. steht im 2. Gl. wie 2, 25 nur beispielsweise. Auch dieses Verhalten nun dient so wenig zur Erlangung des Glücks für den Menschen, dass man sich damit vielmehr nur eine böse Qual verursacht. Vgl. 2, 21. Der zweite Satz schliesst also ebenso wie der erste, und diese Gleichheit spricht für die Richtigkeit der gemachten Abtheilung.

3. Vv. 9—12. Die Eifersucht gegen die Nebenmenschen soll der hingebenden Liebe zu ihnen Platz machen, welche einen grossen Lohn von Glück bringt.

V. 9. Die Zwei, die in Liebe sich mit einander vereinigen für

das Leben, sind glücklich im Gegensatz zu dem Einen, der selbstsüchtig sich abschliesst und für sich allein zu bleiben vorzieht, denn die Gemeinschaft zwei in Liebe mit einander Verbundener bringt ihnen einen schönen Lohn in der Mühe, welche das Leben mit sich führt, sie ist ein reichliche Zinsen tragendes Kapital. Inwiefern, wird im Folgenden näher erklärt. — V. 10. Wenn nämlich Einer von den Beiden, welche sich vereinigt haben, einen Fall thut, dann wird der Andere ihm aufhelfen. Hilfe im Unglück zu haben ist ein Lohn, den die Liebesgemeinschaft der Menschen ihnen bringt. Andererseits ist das eine Strafe, welche dem Einzelnen, welcher lieblos das Gemeinschaftsleben verschmäht, aus seiner Einsamkeit, welche er erwählt, erwächst, dass ihm, wenn er einen Fall thut, Einer fehlt, der ihm aufhelfe. Der Plur. וְיִפְּלוּ steht, weil Beide, der Eine oder der Andere, fallen können. אִילוֹ steht für אִי לוֹ, und לוֹ wird durch das folgende הָאֶחָד näher bestimmt, so dass also אִילוֹ הָאֶחָד nachdrucksvoll f. אִי לְאֶחָד steht, vgl. V. 12. 2 Mos. 2, 6. Jos. 1, 2. Ew. 301 c. Zu אִי vgl. 10, 16, wo es allein ausser dieser St. vorkommt. — V. 11. Erhöhung des Lebensglücks ist es ferner, womit die Liebesgemeinschaft sich belohnt. Wie soll es dem Einen, welcher einsam durch das Leben geht, warm, behaglich, angenehm werden? Aber wenn Zwei beisammen sind, dann wird das Leben ihnen behaglich und angenehm. Gleichwie es Zweien, wenn sie zusammen liegen, warm ist, während, wer allein liegt, nothwendig friert. — V. 12. Die dreifache Schnur ist bildliche Bezeichnung des mit einem Zweiten in Liebesgemeinschaft verbundenen Einen, der in dieser Gemeinschaft ebenso wenig leicht und darum schnell überwunden wird, wie eine dreifache Schnur nicht leicht und schnell durchgerissen wird. Den Einzelnen bewältigt Einer; aber wenn Zwei verbunden sind, halten sie Stand vor dem Angreifer, so dass er sie nicht bewältigt. Die Bed. von תָּקַף ist nicht angreifen, sondern bewältigen. Die 3. Pers. in יִתְקְפוֹ steht impersonal, und das Suff. wird wie V. 10 durch das folgende הָאֶחָד erklärt, unter הָאֶחָד ist aber nicht der Eine von Beiden, sondern der Eine, welcher keinen Zweiten hat, vgl. V. 10, zu verstehen. Zu der Form יִתְקְפֻהוּ f. יִתְקְפֵהוּ vgl. Hos. 8, 3. Ps. 35, 8. Zu עָמַד כֶּגֶד vgl. עָמַד לִפְנֵי 2 Kön. 10, 4. Dan. 8, 7. Das Suff. in כֶּגְדּוֹ bezieht sich auf das Subj. in יִתְקְפוֹ, den Angreifer, der den Einzelnen bewältigt. Das 2. Gl.

veranschaulicht den Gedanken der zweiten Hälfte des 1. Gl. durch eine Vergleichung. Nicht enthält es eine Steigerung des Sinnes, dass es, wenn aber statt Zweier ihrer Drei zusammenhalten, desto besser sei (Hitz.). Also Schutz im Unglück zu haben ist auch ein Lohn, den die Liebesgemeinschaft den Menschen bringt.

4. Vv. 13—16. Der thörichte Geiz soll der Liebe zu der wahren Weisheit Platz machen, welche so gewiss glücklich macht, als sie dereinst die Erde und alle Völker beherrschen wird.

V. 13. Ein Knabe, der zwar Bettler, aber schon ein Weiser ist, ist glücklich im Gegensatz zu einem König, der, schon ein Greis, doch noch ein Thor ist, dermaassen, dass an eine Erleuchtung bei ihm nicht zu denken ist. Nicht der Reichthum, will der Prediger sagen, ist das, was das Glück des Menschen begründet und Gegenstand seines Strebens und seiner Liebe sein soll, sondern die Weisheit, welche dem Bettlerknaben trotz seiner Jugend zukommen, dem König trotz seinem Alter abgehen und ewig fern bleiben kann, die von Alter und Stand unabhängige, dem Menschen von oben herab zu Theil werdende Weisheit. — V. 14. Mit כִּי wird die Begründung des Satzes eingeleitet, dass das Glück nicht auf Reichthum, sondern allein auf der Weisheit beruht. Sie wird gegeben mit der Hinweisung darauf, dass ja das allerhöchste Glück allgemeiner und ewiger Herrschaft einem arm Geborenen werde zu Theil werden. Es wird einmal Einer zum Königthum gelangen, sagt Salomo, der nicht blos in seinem Reiche arm geboren, sondern der auch unter die Uebelthäter gerechnet und in das Gefängniss geworfen werden wird: aus Armuth und Gefangenschaft wird Einer dereinst zur Königswürde erhöhet werden. בֵּית הָסוּרִים steht für בֵּית הָאֲסוּרִים, vgl. Richt. 16, 21. 25: בֵּית הָאֲסִירִים, Jer. 37, 15: בֵּית הָאֵסוּר, 1 Mos. 39, 20. Aehnliche Zusammenziehungen finden sich 2 Chron. 22, 5: הָרַמִּים f. הָאֲרַמִּים 2 Kön. 8, 28, Ez. 20, 37: מָסֹרֶת f. מַאֲסֹרֶת. In יָצָא ist nicht יֶלֶד V. 13 Subjekt, sondern ein Bestimmter, den Salomo im Sinn hat. Derselbe gehört aber der Zukunft an. Das Perf. steht demgemäss wie 3, 11 zur Bezeichnung der gewissen Zukunft. Im 2. Gl. bed. כִּי גַּם obschon, obwohl: גַּם, welches schon für sich allein diese Bed. hat, ist durch das vorgesetzte relative כִּי deutlicher als Conjunktion bezeichnet. Hgstbg bezieht das 2. Gl. auf den König: denn obwohl in seinem König-

reiche geboren, verarmet jener. „Das Herabkommen des regierenden Königes ist die Bedingung des Emporkommens des Jünglings. So stellt sich dieser Satz als Motivirung des vorigen dar.“ Allein einmal ist es willkührlich, im 1. Gl. den Jüngling, im 2. Gl. den König als Subjekt zu denken, da eine Verschiedenheit des Subjekts in beiden Gliedern in keiner Weise angedeutet ist, und dann ist die Trennung von נוֹלַד und רָשׁ gegen die Accente. — V. 15. Die Herrschaft, zu welcher dereinst aus Armuth und Gefangenschaft Einer hervorgehen wird, wird hier zunächst als eine allgemeine, über alle Lebendigen unter der Sonne sich erstreckende bezeichnet. Salomo sieht im Geist alle Menschen auf der ganzen Erde dem Knaben zugethan, welcher dereinst an seiner Stelle, auf dem Throne Davids, seines Vaters, als König auftreten wird, dem zweiten, wahren, himmlischen König Israels, auf welchen das erste, natürliche Königthum nur wie eine Weissagung hindeutet als auf die Erfüllung der Idee des Königthums Israels. Das mit רָאִיתִי bezeichnete Sehen ist ein Sehen mit dem Geiste fern zukünftiger Dinge, wie das Bileams, von welchem 4 Mos. 24, 17 die Rede ist, und das Perf. dient zur Bezeichnung des Präsens. Alle Lebenden, die wandeln unter der Sonne, sind alle Menschen auf der ganzen Erde. Jede Erklärung, welche den Ausdruck auf einen engeren Kreis beschränkt, muss als falsch ohne Weiteres zurückgewiesen werden. Die nähere Bestimmung, wie Salomo alle Menschen auf der Erde sieht, wird im 2. Gl. gegeben: er sieht sie mit d. i. in Gemeinschaft mit dem Knaben, dem Knaben zugethan und also, da der Knabe als Herrscher zu denken, unterthan. Unrichtig nehmen Andere עִם in dem Sinne verglichen mit, z. B. Ew. 217h, Heilgstdt. Der Knabe nun, mit welchem Salomo alle Lebenden, die wandeln unter der Sonne, sieht, ist nicht etwa der Knabe, von welchem in V. 13 die Rede war, da dieser V. nur einen allgemeinen Satz enthält, sondern ein Knabe, welchen Salomo im Geist dereinst geboren werden sieht, und zwar, wie es in V. 14 hiess, arm, aber doch in seinem Königreiche, also ein Knabe, welcher in der Zukunft, wie Salomo voraussieht, aus dem dann tief herabgesunkenen, verarmten königlichen Geschlechte hervorgehen wird und dem kraft seiner Geburt das Reich gehört. Obwohl er gehasst und verfolgt und in das Haus der Gefangenen geworfen werden wird, wie Salomo gleichfalls im

Geist sieht, wird er aus dem Hause der Gefangenen doch hervorgehen und, wie die folgenden Ww. sagen, auftreten an seiner Stelle d. i. an der seiner Geburt nach ihm zukommenden Stelle, auf dem Throne seiner Väter, als König, um zu herrschen. Das Suff. in תַּחְתָּיו geht nämlich nicht, wie die Ausleger meinen, auf den alten König, an dessen Stelle der Jüngling treten soll, auch wohl nicht, wie man vermuthen könnte, auf die Sonne, so dass תַּחְתָּיו kurz f. תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ mit Beziehung auf diese Ww. im 1. Gl. stünde und das Auftreten des Knaben auf der Erde in Aussicht gestellt würde, sondern auf den Knaben selbst, vgl. 2 Mos. 16, 29. Richt. 7, 21. Endlich wird der Knabe auch noch als der Zweite bezeichnet. Diese Bezeichnung ist für die gewöhnliche Erklärung ziemlich unbequem, weshalb wohl auch Hgstbg sie weder in der Uebersetzung noch bei der Erklärung berücksichtigt hat. Da der Knabe, von welchem hier die Rede, nicht der von V. 13 ist, so kann er auch nicht der Zweite genannt werden im Gegensatze zu dem Könige von V. 13, welcher als sein Vorgänger der Erste. Allerdings aber steht er im Gegensatz zu einem ersten König, aber dieser ist nicht ein einzelner, sondern ein Collektivum, das der Könige Israels insgesammt von David bis zum dereinstigen Auftreten des Knaben, mit welchem im Gegensatz zu den mit David an die Reihe gekommenen Königen, den רִאשֹׁנִים, dem ersten Königthum, ein zweites Königthum auftreten wird, dessen Träger er ist, הַשֵּׁנִי, der zweite König, der wahre himmlische im Gegensatz zu den vorbildlichen irdischen. Vgl. 1 Cor. 15, 47 ff. Der Knabe hier ist also derselbe, von welchem Jesaja 9, 5 f., 11, 1 ff. und Micha 5, 1 ff. vgl. mit 4, 8 reden. — V. 16. Die Herrschaft, zu welcher dereinst Einer aus Armuth und Gefangenschaft hervorgehen wird, wird ferner hier als eine unendliche, ewige bezeichnet. Wenn es nämlich hier heisst, es sei kein Ende allen Volks, Aller, denen er vorstehen werde als König, so wird ihm nicht die Herrschaft zugesprochen über das über die ganze weite Erde sich ausbreitende Volk, weil so dieser V. nur ganz denselben Gedanken ausdrücken würde wie der vorige, sondern die Herrschaft über ein in einer unendlichen Reihe von Geschlechtern sich ohne Aufhören fortsetzendes Volk. Zu solcher ewigen Herrschaft wird er gelangen trotz der Feindschaft, welche er zu Anfang zu erfahren haben wird. Wie V. 14 כִּי גַּם steht hier das einfache גַּם in der Bed.

ob auch, obschon. Die Ersten nun, zu denen die Spätern hier den Gegensatz bilden, sind nicht etwa nach der gewöhnlichen Auffassung diejenigen, über welche er zuerst als König herrschen wird, so dass der Sinn wäre, wenn auch im Anfang, doch später nicht mehr werde man seiner sich freuen. Die Ersten sind vielmehr die bis zum Auftreten des Knaben Lebenden, die Spätern die, welche dann, wenn er dereinst erscheint, leben werden, die künftig zur Zeit des Knaben lebenden Menschen. Ob auch diese sich nicht an ihm freuen, vielmehr ihn hassen werden, weil in ihm die Weisheit ihnen, den Thoren, gegenübertritt, ob sie in ihrer Feindschaft auch sogar so weit gehen, dass sie ihn in das Gefängniss werfen, dennoch wird ihm eine ewige Herrschaft über alle Menschen auf der Erde zu Theil werden. Denn auch dies, heisst es im 2. Gl., dass sie zu ihm in Gegensatz treten, ihm Widerstand leisten, ist Eitelkeit und Streben nach Wind, ihr Widerstand hat keinen Nutzen und Erfolg. — Nach der gegebenen Erklärung enthält also unsere Stelle sehr bestimmte Aussagen über die Person, das Leben und das Reich des zukünftigen Messias. Wäre nun die jetzt gangbare Annahme richtig, dass das Predigerbuch erst in der Zeit der persischen Herrschaft abgefasst worden sei, also die gesammten kanonischen Bücher des A. T. hinter sich habe, so könnte darin nichts Auffallendes gefunden werden, da die Stelle Nichts enthält, was nicht bereits die früheren Bücher des A. T. enthalten. Aber sie enthält auch Nichts von messianischer Lehre, was nicht die vorsalomonische Literatur schon darböte. Um den Beweis für diese Behauptung zu geben, müssen wir die letzten Worte Davids in 2 Sam. 23, 1—7 etwas näher ins Auge fassen. Der Zusammenhang, in welchem diese Stelle steht, ist dieser. Die Grundlage der ganzen messianischen Entwicklung im A. T. enthält die Stelle 1 Mos. 3, 14—19, das Protevangelium. Sie enthält die erste Hinweisung auf die dereinstige Erlösung des Menschengeschlechts von der Sünde und ihren Folgen. Das Menschengeschlecht soll nach derselben dereinst den Sieg gewinnen über die Macht der Sünde, welcher es durch den Fall der ersten Menschen erlegen, und in Folge dieses Sieges wieder frei werden von ihrer Herrschaft. Die nächste Geschichte führt indessen nicht zu einem Siege des Menschengeschlechts über die Sünde, sondern vielmehr zum völligen Siege der Sünde

über das Menschengeschlecht, dessen Folge das Gericht Gottes ist. Von Noah aber erblüht ein neues Geschlecht auf Erden, auf welches die Aufgabe des alten übergeht, und von welchem sie gelöst werden soll. Und zwar wird in 1 Mos. 9, 25—27 das Geschlecht Sems als dasjenige bezeichnet, aus welchem das Heil für die Völker der Erde dereinst hervorgehen werde. Von dem semitischen Geschlecht geht, weil dasselbe dem grössern Theil nach auch wieder von Gott abfällt, die Berufung und Verheissung unter fortgehender Ausscheidung der unbefähigten und unberechtigten Elemente zunächst auf das Abrahams, 1 Mos. 12, 1—3; 18, 18; 22, 15—18, dann auf das Isaaks, 1 Mos. 26, 2—5. 24, und weiter auf das Jakobs über, 1 Mos. 27, 27—29. 37; 28, 3. 4. 13. 14. Jakob aber trägt den zur Lösung in seinem Geschlecht überkommenen Beruf auf alle seine Söhne über, 1 Mos. 49, 1—28. Der von dem gesammten Menschengeschlecht auf das ganze semitische Geschlecht übergegangene Beruf zum Kampf wider die Macht der Sünde geht auf das zwölffache Geschlecht Jakobs über. Die messianische Entwicklung zielt aber auf die Darstellung des Messias ab, welcher die Lösung der Aufgabe des ganzen Geschlechts auf sich nehmen soll, aus welchem er hervorgeht. Das Individuum des Messias muss einer bestimmten Familie, diese Familie muss einem bestimmten Stamm, dieser Stamm muss einem bestimmten Volk angehören. Das Volk, aus welchem der Messias hervorgehen soll, ist in dem von den zwölf Söhnen Jakobs abstammenden Volk der zwölf Stämme gewonnen. Es handelt sich nun darum, welcher von den Stämmen Israels es sein soll, aus dem der Messias dereinst hervorgehen soll. Die Bestimmung darüber wird in 1 Mos. 49, 8—12 gegeben. Unter den Stämmen des von Jakob entsprossenen Volks Israel soll Juda es sein, welcher zum gewaltigen Helden heranwachsen, den Gehorsam der Völker der Erde sich erkämpfen und nach vollbrachter Kampfesarbeit endlich zu seiner Ruhestätte heimkehren wird, um als Beherrscher der Erde ewigen seeligen Frieden zu geniessen. Bei dieser Berufung des ganzen Geschlechts Juda's kann die Geschichte nicht stehen bleiben. Sie wird mit Nothwendigkeit weiter getrieben zur Berufung einer einzelnen Familie des Geschlechts Juda's, von welcher die Erlösung des Menschengeschlechts von den Folgen des Falles Adams ausgehen soll. Mit dieser geschichtlichen

Nothwendigkeit der weiteren messianischen Entwicklung in der eben bezeichneten Weise stimmt auch zusammen die von Alters her immer wiederholte Verheissung, dass Könige in Israel aufstehen sollen. Die nothwendige Bedingung für die Errichtung des Königthums in Israel ist nun mit dem Eintritt des Volks in das Land Kanaan gegeben, sofern sich hier das Bedürfniss des Königthums nicht blos regen konnte, sondern auch regen musste. Die zur Vermittlung des Heils für die Menschen berufene Familie ist nun das Haus Davids, welchem das Königthum Israels übertragen wird. Die Bestimmung des Hauses Davids als der Familie, aus welcher das Heil für die Welt hervorgehen soll, ist enthalten in der Stelle 2 Sam. 7, 5—16. Dieselbe enthält nämlich die Verkündigung Gottes durch den Mund des Propheten Nathan an David, dass er nach seinem Tode seinem Sohn das Königthum übertragen wolle und dass von seinem Hause das Königthum nie wieder genommen werden solle. Von der Erwählung der Familie, von welcher das Heil der Welt ausgehen werde, schreitet die göttliche Verkündigung endlich zu der Bezeichnung eines einzelnen Gliedes der erwählten Familie weiter, welches dereinst für Israel und alle Völker der Erde das Heil erstreiten werde. David selbst ist es, welcher gelehrt vom heiligen Geist die zukünftige Erscheinung eines gerechten und gottesfürchtigen Königs aus seinem Hause in Aussicht stellt, mit dessen Auftreten der neue Tag ungetrübten und vollendeten Heils über der Menschheit aufgehen werde, indem er der Herrschaft der Sünde auf Erden mit siegreicher Macht werde ein Ende machen. 2 Sam. 23, 1—7. Wir müssen hier die Uebersetzung und eine kurze Erklärung der Stelle mittheilen.

V. 1. *Und dieses sind die letzten Worte Davids: Es ist der Ausspruch Davids, des Sohnes Isai's, und es ist der Ausspruch des Mannes, der obenan gestellt, des Gesalbten des Gottes Jakobs und des lieblichen Liedersängers Israels.* D. i. folgendermaassen lautet der auf Grund göttlicher Erleuchtung von David, dem herrlichen König und Dichter Israels, gethane Ausspruch. Es ist ein Ausspruch Davids, welcher eingeleitet wird, aber ein solcher, welchen er nicht in eigener Macht thut, sondern auf Grund göttlicher Erleuchtung, ein prophetischer Ausspruch Davids. Als solcher wird er durch die Wahl des Ausdrucks נְאֻם von vorn herein bezeichnet. Im Folgenden lesen wir nun den von Gott ihm eingegebenen Ausspruch

Davids. In demselben theilt David zuerst eine an ihn ergangene Eröffnung mit, auf welche er in V. 2 und dem 1. Gl. von V. 3 vorbereitet, und die in dem 2. Gl. von V. 3 selbst folgt.

V. 2. *Der Geist Jehovahs hat geredet zu mir, und sein Wort ist auf meiner Zunge.*

V. 3. *Gesprochen hat der Gott Israels, zu mir geredet hat der Fels Israels: Es herrscht über die Menschen ein Gerechter, es herrscht die Furcht Gottes.* מוֹשֵׁל ist beide Mal Präd., das Subj. ist zuerst צַדִּיק, dann יִרְאַת אֱלֹהִים. Das Part. מוֹשֵׁל steht für das Verb. fin. und zwar zur Bezeichnung der gewissen Zukunft. Das Abstr. „die Furcht Gottes" steht f. das Concr.: die persönliche Gottesfurcht, Einer, dessen Wesen die Furcht Gottes ist, herrscht dereinst. Mit בְּ wird das Objekt des Herrschens bezeichnet, vgl. 1 Mos. 3, 16. Der Sing. הָאָדָם steht collektivisch und bezeichnet die gesammte Menschheit. In Aussicht gestellt wird also das Auftreten eines Gerechten, Eines, der die Gottesfurcht leibhaftig darstellt, in der Mitte der sündigen Menschen, über die er die Herrschaft wird führen, die sein Reich ausmachen wird. So weit geht die Offenbarung, welche David von Gott empfangen. Nun redet David weiter, indem er die Erfüllung der ihm ertheilten Verheissung in Aussicht stellt.

V. 4. *Und wie das Licht des Morgens wird aufgehen die Sonne: ein Morgen kommt, da nicht Wolken sind; vom Glanz, vom Regen kommt das Gras aus der Erde.* Die Erscheinung des V. 3 in Aussicht gestellten gerechten, gottesfürchtigen Herrschers in der Zukunft wird, sagt David, auch wirklich eintreten und wird der Aufgang einer Sonne sein, die, wie das Licht in der Natur, den Morgen eines neuen Tages heraufführt, und zwar welch' einen Morgen! Ein wolkenloser Morgen, ein Morgen kommt, mit welchem ein unbewölkter, ungetrübter Tag anbricht. Mit אוֹר wird also die natürliche Sonne, mit שֶׁמֶשׁ die geistige Sonne, der Messias bezeichnet. Mit נִבְהָה im 2. Gl. wird nun שֶׁמֶשׁ wieder aufgenommen. In Folge dessen, dass der Glanz, die Sonne aufgeht, als welche der Herrscher der Zukunft dargestellt wird, in Folge dessen, dass der Regen herabkommt, — der Messias wird nämlich als ein vom Himmel herabkommender Regen gedacht, vgl. Ps. 72, 6, — wird die Erde aus einer öden Wüste in einen frisch grünenden Garten verwandelt, eine Stätte des Heils aus einer Stätte des Fluchs.

V. 5. *Denn steht nicht so mein Haus bei Gott? denn einen ewigen Bund hat er gestiftet für mich, geordnet in Allem und bewahrt. Sollte er alles mein Heil und alles Wohlgefallen, sollte er es nicht sprossen lassen?* Der V. gibt die Rechtfertigung der V. 4 ausgesprochenen zuversichtlichen Erwartung Davids, dass die im 2. Gl. von V. 3 ausgesprochene Zusage Gottes sich erfüllen werde. Der verkündigte gerechte und gottesfürchtige Herrscher muss und wird erscheinen und mit seiner Erscheinung das Heil für die Welt anbrechen, denn also steht mein Haus bei Gott, sagt David, dass es so kommen muss und wird, ist in dem Verhältniss meines Hauses zu Gott begründet. Die folgenden Worte enthalten den Grund für diese Behauptung: durch einen unverbrüchlichen Bund hat sich ja Gott meinem Hause verpflichtet. Das dritte כִּי führt nun nicht wieder eine Begründung ein, da es in diesem Fall nur auf den unmittelbar vorhergehenden Gedanken sich beziehen könnte, zu diesem aber die Begründung nicht passen würde. Das כִּי kann nur für הֲכִי stehen in dem Sinne: ist es, dass, findet es Statt, dass, ist es möglich, lässt es sich denken, dass u. s. w. Vgl. Hi. 6, 22. 2 Sam. 9, 1; 23, 19. 1 Mos. 27, 36; 29, 15. Dieses כִּי wird dann durch das folgende letzte wieder aufgenommen wie 3, 9. Zu erklären ist also sollte es geschehen, dass er — nach solcher Versicherung, nachdem er einen ewigen Bund mir gestiftet, geordnet in Allem und bewahrt, trotzdem — alles mein Heil und alles Wohlgefallen, dass er es nicht sprossen liesse? Nothwendig muss und wird Gott, wozu er sich verpflichtet hat, auch zur Ausführung bringen, alles das Heil, welches er für mich bei sich beschlossen, auch wirklich zur Erscheinung kommen lassen. יְשׁוּעִי mein Heil ist das durch mich, näml. mein Haus, zu bewirkende Heil für die Menschen, die durch mich, mein Haus, zu vollziehende Erlösung. Dieses wird er in seiner ganzen Ausdehnung zu Stande kommen lassen. Es heisst aber auch noch: וְכָל־חֵפֶץ und alles Wohlgefallen, näml. Gottes. Unter demselben ist nichts Anderes zu verstehen als Davids Heil. Mit diesem Ausdruck wird noch einmal auf den Grund hingewiesen, warum Gott alles Heil Davids nothwendig muss sprossen lassen: weil es das Wohlgefallen Gottes ist, d. i. weil es auf seinem eigenen Wohlgefallen beruht, weil er selbst die Erlösung durch Davids Haus zu stiften freiwillig beschlossen und verheissen hat; er kann

seinem eigenen freien Willen nicht untreu werden. In Bez. auf הִצְמִיחַ vgl. Jes. 42, 9; 43, 19; 58, 8.

V. 6. *Und die Nichtswürdigen werden wie die Dornen verjagt alle, denn nicht werden sie ihn in die Hand bekommen.* Dieser Vers schliesst sich an die Erklärung von V. 4 an, dass mit der Erscheinung des Messias in der Zukunft der neue Tag vollendeten und ungetrübten Heils für die Menschen anbrechen werde. Es wird nämlich hier erklärt, dass er dem Reich des Bösen auf der Erde, ohne von ihm sich überwinden zu lassen, siegreich ein Ende machen werde. Das Abstr. בְּלִיַּעַל die Nichtswürdigkeit steht für das Concr. die Nichtswürdigen, die Bösen, die Sünder, vgl. Hi. 34, 18. Die Bösen, welche dem gerechten König Israels entgegentreten werden, werden, so viel ihrer sind, in die Flucht geschlagen und vertrieben werden, so dass sie von der Erde verschwinden wie Dornengestrüpp, welches ausgerissen, wie Unkraut, welches ausgejätet wird. Das Vrb. מֻנָּד passt nicht zu den Dornen, die nicht durch Verjagen beseitigt werden, sondern durch Ausreissen, aber zu den Nichtswürdigen, welche in die Flucht geschlagen, verjagt werden. Die Aussage des 1. Gl. wird im 2. Gl. begründet mit der Leugnung des Gegentheils. Subj. in יִקָּחוּ ist בְּלִיַּעַל, Obj. der gerechte Herrscher der Zukunft: trotz allen Anstrengungen werden die Bösen den Gerechten nicht als Sieger in ihre Hand, Gewalt bekommen. Nach der gew. Erkl.: denn nicht in die Hand nimmt man, *intractabiles sunt,* enthalten die Ww. einen eben so unpassenden als unnützen Gedanken.

V. 7. *Und der Mann wird sie treffen, er wird sich füllen mit Eisen und Holz des Speers, und sie werden im Feuer verbrannt werden beim Wohnen.* Wie es zu der im 1. Gl. des vorigen V. in Aussicht gestellten Zerstörung des Reichs des Bösen kommen werde, wird hier erklärt. Der Herrscher Israels, der Messias, der hier als der Mann bezeichnet wird, weil er sich als solchen bewähren wird, wird ihnen, den Nichtswürdigen, den Bösen, den vernichtenden, tödtlichen Schlag beibringen. Vgl. 1 Sam. 6, 9. Hi. 19, 21. Jes. 53, 4. Womit er sie treffen werde, sagen die folgenden Ww.: er wird sich füllen u. s. w., d. i. er wird sich vollständig, über und über waffnen, rüsten. בַּשָּׁבֶת trotz dem Wohnen, d. i. obwohl sie sicher wohnen, zu wohnen meinen.

In diesen letzten Worten Davids ist also die messianische Weissagung zu der ausdrücklichen und bestimmten Hinweisung auf die Person des Messias und das durch sein segensreiches Wirken zu Stande kommende Heil hindurchgedrungen. Die Grundzüge des uns hier zum ersten Mal gegenübertretenden Bildes sind, um sie zusammenzustellen, diese. 1. Der Messias ist die in einer menschlichen, dem Hause Davids angehörigen Persönlichkeit erscheinende leibhaftige Gerechtigkeit und Gottesfurcht. 2. Wenn schon in dieser Beschreibung seines Wesens eine Hindeutung auf seine nicht blos menschliche, sondern zugleich göttliche Persönlichkeit liegt (1 Mos. 8, 21. 1 Kön. 8, 46. Ps. 143, 2. Hi. 4, 17—19; 5, 6. 7; 9, 2. 3; 14, 4; 15, 14—16. Pred. 7, 20), so ist eine solche auch darin enthalten, dass er als Sonne, als Regen bezeichnet wird. 3. Die Erscheinung des Messias wird als die Verwirklichung des göttlichen Heilsrathschlusses, als die Erfüllung der göttlichen Bundesverheissungen hingestellt. 4. Die Erscheinung des Messias ist der Abschluss der alten Weltgeschichte, der Anfang einer neuen Weltperiode: mit seiner Erscheinung geht die Sonne des neuen Tages auf, die Nacht ist vergangen. Und zwar unterscheiden sich die beiden Weltperioden, in welche die Erscheinung des Messias die Geschichte theilt, in der Art, dass die alte Zeit vor seiner Erscheinung die Zeit der Herrschaft der Sünde und des Unheils ist, welcher er ein Ende macht, dagegen die mit seiner Erscheinung anhebende neue Zeit die Zeit der Herrschaft der Gerechtigkeit und des Heils. 5. Als die leibhaftig auf Erden erschienene Gerechtigkeit wird der Messias einen schweren Kampf mit der Macht der Sünde in der Welt zu bestehen haben. 6. Aber der Ausgang des Kampfs ist nicht die Ueberwindung des Gerechten durch die Sünde, sondern die Besiegung der Sünde durch ihn. 7. Die Folge dieses Sieges des Messias über die Sünde ist seine Herrschaft über die Menschen zu ihrem Heil.

Im Hinblick auf dieses unzweifelhaft von David herstammende Lied, in welchem wir eine so klare Anschauung von dem zukünftigen Messias bei ihm antreffen, werden wir uns zunächst nicht mehr sträuben dürfen gegen die Annahme als eine unnatürliche und unglaubliche, dass es auch unter den übrigen uns erhaltenen heiligen Liedern Davids solche gebe, in welchen er von dem zukünftigen Messias handele. Wir werden es nicht mehr wagen dürfen, die Be-

ziehung auf den Messias in Psalmen Davids abzuweisen, wenn bei derselben das natürlichste, leichteste und zugleich tiefste Verständniss sich uns eröffnet. Im Hinblick auf dieses Lied können wir es nur natürlich und wahrscheinlich finden, dass David, der liebliche Liedersänger Israels, auch in andern seiner Lieder von dem handele, was nothwendig seine Seele im höchsten Grade beschäftigen musste, dass er das Bild, welches der heilige Geist vor seine Seele gestellt, auch in andern Liedern zu schildern unternommen. In diesem Sinn wenden wir uns zu den Psalmen 2, 22, 110, in denen die exegetische Ueberlieferung von jeher den zukünftigen Messias gezeichnet gefunden hat, und in denen die gesunde Auslegung ihn auch nur gezeichnet finden kann.

Was von David gilt, gilt nun natürlich ebenso auch von Salomo. Er ist der natürliche Erbe nicht blos des Thrones des Vaters, sondern auch der dem Vater zu Theil gewordenen Erkenntniss. Welche klare Anschauung von dem zukünftigen Messias er gehabt, zeigt der Ps. 72. Derselbe zerfällt in 4 Strophen, von welchen die drei ersten je 5 Vv., die letzte 2 Vv. enthält. In der ersten Str., Vv. 1 —5, richtet Salomo die Bitte an Gott, dass er dereinst den verheissenen König aus seinem Geschlecht erstehen lassen möge, welcher mit der vollen göttlichen Gerechtigkeit ausgestattet sein und unter dessen gerechter Herrschaft Heil und Glück, weil Gottesfurcht für immer im Volk herrschend werde. In der zweiten Str., Vv. 6 —10, spricht er die Gewissheit aus, dass der grosse König, wenn er, vom Himmel dereinst herabgekommen, in Israel das Reich Gottes werde aufgerichtet haben, seine Herrschaft bis an die Enden der Erde ausdehnen werde. In der dritten Str., Vv. 11—15, erklärt er näher, dass die Könige und Völker der Erde insgesammt dem grossen König Israels als demjenigen sich unterwerfen werden, welcher der rechte Helfer für alle Elenden und Armen sein und kraft seines unvergänglichen Lebens in Ewigkeit als fürbittender und segnender Hoherpriester die Gaben seiner Gnade ihnen auszutheilen im Stande sein werde. In der vierten Str., Vv. 16. 17, weiset Salomo schliesslich noch einmal hin auf die Allgemeinheit und Ewigkeit des durch den Messias gegründeten und beherrschten Reichs Gottes.

Die Hauptzüge des Inhalts unserer Stelle nach der gegebenen messianischen Erklärung, um dieselben nochmals zusammenzufassen,

sind nun diese. Aus dem königlichen Geschlecht Israels, welches von seiner Herrlichkeit dann tief herab in Armuth wird versunken sein, wird dereinst ein Knabe hervorgehen, in welchem die wahre, göttliche Weisheit wohnt. Um dieser seiner Weisheit willen werden die Zeitgenossen an ihm keine Freude haben, sondern ihn hassen und verfolgen und endlich sogar in das Gefängniss werfen. Aber aller ihr Widerstand wird ganz vergeblich sein. Aus dem Hause der Gefangenen wird er hervorgehen, um als Herrscher an seiner Stelle, auf dem durch seine Geburt ihm zukommenden Thron aufzutreten. Mit ihm tritt dann im Gegensatz zu dem ersten vorbildlichen Königthum das zweite wahre auf. Alle Lebenden, die unter der Sonne wandeln, sind ihm zugethan, und seiner Herrschaft wird kein Ende sein, weil das Volk, über welches er herrscht, kein Ende nehmen wird.

Hieraus erhellt denn deutlich, dass unsere Stelle, wie schon oben behauptet worden, durchaus nichts Anderes in Betreff des zukünftigen Messias aussagt, als andere von David und Salomo herrührende Stellen. Gegen die messianische Erklärung ist also nach dieser Seite mit Recht kein Widerspruch zu erheben. Ebenso wenig aber wird sich in sprachlicher Beziehung gegen dieselbe Etwas einwenden lassen.

Zweiter Abschnitt 4, 17 — 5, 8.

Die Lehre, welche der Prediger in diesem Abschnitt ausspricht, ist diese: **Der Mensch soll Gott dienen in frommem Gehorsam, ehrfurchtsvoller Scheu, gewissenhafter Treue, bussfertigem Sündenbewusstsein, gläubigem Vertrauen.** Der Abschnitt zerfällt aber wieder in fünf Sätze, von denen der erste einen Vers enthält, die übrigen alle zwei Verse umfassen, 4, V. 17, 5, Vv. 1. 2, Vv. 3. 4, Vv. 5. 6, Vv. 7. 8.

1.

4, 17. *Bewahre deine Füsse, gleichwie du nach dem Hause Gottes gehst, und Nahen in Gehorsam ist besser, als wenn die Thoren Opfer geben, denn in ihrer Unwissenheit können sie nur Böses thun.*

2.

5, 1. *Sei nicht schnell mit deinem Munde, und dein Herz eile nicht, ausgehen zu lassen das Wort vor Gott! denn Gott ist im Himmel,*

und du bist auf der Erde: darum seien deine Worte wenig! 2. *Denn der Traum kommt in Fülle von Qual, und die Stimme eines Thoren in Fülle von Worten.*

3.

3. *Wenn du ein Gelübde Gott gelobest, verziehe nicht, es zu bezahlen, denn es ist kein Gefallen bei den Thoren: was du gelobest, bezahle!* 4. *Besser, dass du nicht gelobest, als dass du gelobest und nicht bezahlest.*

4.

5. *Gib nicht deinen Mund dazu her, dein Fleisch für sündig zu erklären, und sprich nicht vor dem Engel, dass dasselbe fehlerhaft sei! warum soll Gott zürnen über deine Stimme und zu Grunde richten das Werk deiner Hände?* 6. *Denn nur eine Fülle von Träumen und Eitelkeiten sind auch die vielen Worte, denn Gott musst du fürchten.*

5.

7. *Wenn du Bedrückung des Armen und Raub am Recht und der Gerechtigkeit siehst im Reiche, entsetze dich nicht über die Willkühr, denn ein Hoher wacht neben einem Hohen, und der Höchste über ihnen.* 8. *Und ein Vorzug wird das Land unter allen: der König wird über das Gefilde hin geehrt.*

1. V. 17. Der Mensch soll nicht meinen in Ungerechtigkeit Gott wohlgefällige Opfer darbringen zu können.

V. 17. Die Mahnung Salomo's ist nicht die, man solle, so oft (כַּאֲשֶׁר wenn wie 5, 3; 8, 7) man nach dem Hause Gottes gehe, seine Füsse bewahren, was eine sehr unpassende Ermahnung wäre, da man fortwährend seine Füsse in Acht nehmen, aber nicht fortwährend nach dem Hause Gottes gehen soll, sie ist vielmehr die, man solle ebensosehr seine Füsse bewahren, um rechtschaffen in Gedanken, Worten und Werken zu wandeln, als man nach dem Hause Gottes gehe, um nämlich in demselben Gott mit Darbringung von Opfern zu verehren (כַּאֲשֶׁר gleichwie, ebenso wie). Die Verehrung Gottes soll ebensosehr in Rechtschaffenheit des Wandels wie in Besuch des Hauses Gottes behufs der Darbringung von Opfergaben bestehen. Ja, fährt Salomo fort (mit ו wird eine Steigerung angeknüpft), vor Gott treten in Gehorsam, so, dass man auf Gott hört und seinen Geboten gemäss rechtschaffen zu wandeln sich bemüht, ohne Opfer zu bringen, ist vorzuziehen dem Opferdarbringen

der Thoren d. i. derer, denen die Weisheit fehlt, deren Anfang die Furcht Gottes ist, und die darum, ohne auf Gottes Wort zu hören, ihre Füsse nicht in Acht nehmen. Die Meinung des Predigers ist also nicht, man brauche nicht Opfer zu bringen, sondern solle nur Gehorsam leisten, eine Meinung, welche dem Gesetze ganz zuwider wäre, wie sie auch durch die vorhergehenden Ww. ausgeschlossen wird. Seine Meinung kann nur sein, Gehorsam leisten sei besser, stehe höher als Opfer bringen, und das Erste könne wohl allenfalls ohne das Zweite, nicht aber das Zweite ohne das Erste stattfinden, wenn Eines von beiden fehlen solle, so könne es nur das Letztere sein, nie das Erstere. Beides soll geschehen, meint er, wie in den ersten Ww. des V. gesagt worden, Opfern und Gehorchen, aber das Opfern steht niedriger als das Gehorchen, weil es nur die Versinnbildung der Hingabe des Herzens ist; die letztere muss unter allen Umständen stattfinden und kann auch ohne die erstere gedacht werden, die erstere hat nur Werth im Zusammenhang mit der letzteren und soll ohne dieselbe nie stattfinden: eher kann man Gehorsam leisten ohne Opfer, als Opfer bringen ohne Gehorsam. Vgl. 1 Sam. 15, 22. Jes. 1, 11—17. Jer. 6, 20; 7, 21—23; 14, 12. Hos. 6, 6. Am. 5, 21—23. Mich. 6, 6—8. Ps. 40, 7. 8; 50, 7 ff.; 51, 18. 19; 69, 31. 32. Spr. 21, 3. 27. Hgstbg nimmt קָרוֹב als Adjekt. und übers.: und sei nahe zu hören, was besser, als dass u. s. w. Aber das Adjekt. kann nicht als Imperativ gefasst werden, und ebensowenig lässt sich denken, dass „vor dem, dass die Thoren Schlachtopfer geben“ f. „was besser ist, als dass die Thoren Schlachtopfer geben“ stehe. Ohne Zweifel ist קָרוֹב der Inf. abs. Mit לְ wird indessen nicht das Ziel des Nahens eingeführt, auch nicht der Zweck, so dass das Nahen das zum Hause Gottes wäre, sondern es ist das innere Nahen zu Gott, und mit לְ wird die Bezeichnung der Art und Weise eingeführt, in welcher dasselbe geschieht: in Gehorsam. Das 2. Gl. enthält eine Rechtfertigung der vorhergehenden Erklärung, dass das Opferdarbringen der Thoren keinen Werth habe. Die Erkl.: denn sie wissen nicht, dass sie Böses thun, verstösst, wie Hitzig richtig bemerkt, schon gegen die Sprache und ergibt auch keinen in den Zusammenhang irgend passenden Gedanken. Das Subj. des Satzes ist enthalten in den Ww. אֵינָם יוֹדְעִים, das Präd. in den Ww. לַעֲשׂוֹת רָע. Mit אֵינָם יוֹדְעִים = אֲשֶׁר אֵינָם יוֹדְעִים sie, die nicht wissend sind, sie,

die Unwissenden, wird der Begriff הַכְּסִילִים die Thoren umschrieben, und in לַעֲשׂוֹת רָע steht der Inf. mit לְ für das Vrb. fin., um auszudrücken, dass die Thoren in ihrer Unwissenheit nur Böses thun können, vgl. 3, 12: sie, die die Weisheit nicht haben, deren Anfang die Furcht Gottes ist, können mit ihrer Darbringung von Opfern nur etwas Böses, Gott Missfälliges thun, darum nämlich, weil sie mit derselben eine Lüge thun, die Hingabe des Herzens an Gott heucheln, die doch nicht stattfindet.

2. Cap. 5, Vv. 1. 2. Der Mensch soll Gott im Gebet nicht viele Worte ohne Ueberlegung vorreden.

V. 1. Wenn der Mensch im Gebet vor Gott redet, soll er weder mit dem Munde schnell sein, so dass er eine Menge von Worten schnell hinspricht, noch auch soll sein Herz eilen, so dass es, um nur bald zu seinen Lieblingsgedanken zurückkehren zu können, in aller Eile möglichst rasch das Gebet abzumachen sich bemüht. Beides ist gegen die Ehrfurcht, welche der Mensch auf der Erde unten Gott im Himmel oben schuldig ist. Diese fordert vielmehr, dass der Mensch nur wenige Worte mit Ernst und Würde vor Gott im Gebet rede. Die Ww. לְהוֹצִיא דָבָר לִפְנֵי הָאֱלֹהִים hängen ebensowohl von אַל־תְּבַהֵל עַל־פִּיךָ wie von וְלִבְּךָ אַל־יְמַהֵר ab, פֶּה und לֵב stehen zu einander im Gegensatz, und unter דָּבָר ist das Wort des Gebets zu verstehen. In Bez. auf בְּהַל schnell sein vgl. 7, 9. Zu עַל־פִּיךָ vgl. 2 Mos. 23, 13. Ps. 50, 16 und Ps. 16, 4. Spr. 16, 10, sowie Ps. 15, 3. Mit לִפְנֵי הָאֱלֹהִים vor Gott wird nicht auf die leibliche Gegenwart Gottes in dem Hause, in welchem er wohnt und verehrt wird, im Tempel, hingewiesen, vgl. 5 Mos. 14, 26. 1 Sam. 1, 22. Jes. 37, 14, sondern auf die geistige Gegenwart, welche auch in dem Kämmerlein statt findet. Offenbar steht zu dieser Stelle der Ausspruch Christi Matth. 6, 7. 8 in Beziehung, sowie auch die Worte in dem Gebete des Herrn: unser Vater, der du bist im Himmel, auf dieselbe zurücksehen, vgl. Matth. 6, 9. — V. 2. Der Grund wird angegeben, warum der Mensch beim Beten nicht schnell und eilfertig eine Menge von Worten hinsprechen, sondern in Ehrfurcht vor Gott im Himmel nur wenige Worte reden soll. Wie der Traum in einer Fülle von Qual bestehend vor sich geht, die es doch zu Nichts bringt, so geht das Gebet eines Thoren in einer Fülle von Worten bestehend vor sich, die doch keinen

Erfolg haben. Das Gebet des Thoren, der ohne die rechte Andacht des Herzens eilfertig eine Menge von Worten möglichst schnell hinplappert, wird nicht erhört. Die beiden Glieder enthalten die beiden Sätze einer Vergleichung. Der Traum, der sich in einer Menge von vergeblicher Quälerei vollzieht, dient zur Darstellung des in einer Menge von fruchtlosen Worten sich vollziehenden Gebets des Thoren. Gewöhnlich fasst man בְּ in der Bed. durch, so dass der Sinn sein soll, wie der Traum des Nachts das Ergebniss vieler Plage während des Tages sei, so sei Thorenrede das Ergebniss vieler Worte. Gegen diese Auffassung entscheidet indessen der Artikel in הַחֲלֹום. Wäre der Traum als Ergebniss der vielen Plage gedacht, so würde es חֲלֹום ohne Art. heissen. Vgl. 7, 18. Ausserdem enthält der V. nach der gegebenen Erkl. einen viel bedeutungsvollern Gedanken als nach der gewöhnlichen Fassung. In Bez. auf בְּ vgl. 5 Mos. 10, 22; 28, 62.

3. Vv. 3. 4. Der Mensch soll lieber kein Gelübde an Gott thun als leichtsinnig ein gethanes Gelübde brechen.

V. 3. Wenn der Mensch Gott Etwas gelobet, so soll er dann auch nicht säumen, das Gelobte zu entrichten, denn nur die Thoren thun Gelübde und haben nachher keine Lust, sie zu bezahlen. Es ist nämlich nicht mit den Ausll. zu erklären: denn es ist kein Gefallen an den Thoren, näml. bei Gott, sondern: denn es ist kein Gefallen bei den Thoren, näml. am Bezahlen. — V. 4. Das Gelübde hängt ja ab von dem freien Belieben eines Jeden, und man thut besser, kein Gelübde zu thun, als eines zu thun und es dann nicht zu erfüllen. — Vgl. 5 Mos. 23, 22. 23. —

4. Vv. 5. 6. Der Mensch soll nicht seine Sünde, statt aus seinem Mangel an Gottesfurcht sie abzuleiten, auf seine fehlerhafte Natur schieben.

V. 5. Der Mensch soll seine Sünde vor Gott nicht zu beschönigen wagen, indem er im Gebet sich entschuldigend seine fleischliche Natur, wie Gott sie geschaffen, für unvollkommen und zur Sünde hinneigend erklärt, so dass er nicht anders könne als sündigen. Warum will er mit solcher thörichten Rede den Zorn Gottes sich zuziehen und es dahin bringen, dass Gott ihn straft und seine segnende Hand von ihm abzieht, so dass er in allem seinem Thun und Treiben keinen Erfolg hat? Unter בָּשָׂר Fleisch ist diejenige Seite

des Menschen zu verstehen, mit welcher er der sinnlichen Welt angehört, der materielle Leib, die fleischliche Natur des Menschen. Der Gegensatz ist רוּחַ der Geist, womit diejenige Seite des Menschen bezeichnet wird, mit welcher er der übersinnlichen Welt angehört, sein geistiges Wesen. Die Annahme, dass בָּשָׂר hier nicht blos die leibliche Seite der Persönlichkeit, sondern die ganze Persönlichkeit bezeichne, muss als eine völlig unbegründete bezeichnet werden. Die Bed. von הֶחֱטִיא ist nun nicht zur Sünde verleiten, auch nicht in den Stand eines Sünders versetzen, Verschuldung über Jemanden bringen, Jemanden in Strafe bringen, sondern sündig machen d.i. für sündig erklären. Vgl. 7, 16. Der Mensch soll seinen Mund nicht dazu hergeben, dass er das Fleisch im Gegensatz zum Geist für den Sitz der Sünde erklärt, die Sünde aus der fleischlichen Natur statt aus dem Willen des Geistes ableitet. Dass wir die Worte in diesem Sinne zu verstehen haben, geht aus den folgenden Ww. hervor, welche die Erklärung derselben enthalten. Die Ww. וְאַל־תֹּאמַר לִפְנֵי הַמַּלְאָךְ entsprechen den Ww. אַל־תִּתֵּן אֶת־פִּיךָ, die Ww. כִּי שְׁגָגָה הִיא den Ww. לַחֲטִיא אֶת־בְּשָׂרֶךָ. Unter הַמַּלְאָךְ dem Gottesboten, dem Engel, ist nicht der Priester nach der gewöhnlichen Annahme zu verstehen, welcher als Engel bezeichnet sein soll, um auf seine hohe Würde, die Verantwortlichkeit des leichtsinnigen Betragens im Angesichte derselben hinzuweisen; er vertrete Gottes Stelle, sei von Gott gesandt. Vgl. Mal. 2, 7. 8. Vielmehr ist der Engel ein Engel im eigentlichen Sinn. Die Engel sind nämlich als Vermittler zwischen Gott und den Menschen, als die Ueberbringer der Gebete der Menschen an Gott gedacht. Vgl. Hi. 5, 1; 33, 23. In seinem Gebete, welches der Engel vor Gott bringen soll, soll der Mensch nicht, um sich zu entschuldigen, sprechen כִּי שְׁגָגָה הִיא. Mit כִּי wird nicht eine Begründung, sondern der Inhalt des Sprechens eingeführt, הִיא, vermöge der Attraktion zu שְׁגָגָה f. הוּא, geht auf בָּשָׂר, und שְׁגָגָה bezeichnet das Wesen von בָּשָׂר. Dass das Fleisch Sünde sei, dass die Wurzel und der Sitz der Sünde das Fleisch, die Leiblichkeit sei, soll der Mensch nicht vor dem Engel im Gebet, um sich zu entschuldigen, aussprechen. Denn umgekehrt verhält es sich. Dass das Fleisch über den Geist herrscht, der Geist fleischlich ist, ist nicht in der Macht des Fleisches begründet, sondern in

der Schwäche des Geistes, der, weil die Menschen von Gott sich losgesagt haben, nicht die Herrschaft im Menschen führen kann. Das sagt die Stelle 1 Mos. 6, 3, auf welche unsere Stelle augenscheinlich zurücksieht, und die folgendermaassen zu übersetzen ist: und Jehova sprach: nicht wird walten mein Geist im Menschen in Ewigkeit, durch ihre Versündigung ist er, mein Geist im Menschen, Fleisch d. i. fleischlich, vom Fleisch beherrscht. Die Versündigung der Menschen, ihr Abfall von Gott, wird hier als der Grund bezeichnet, dass der Geist, in welchem jener Abfall vor sich gegangen, nicht mehr die Herrschaft im Menschen zu führen vermag, sondern der Herrschaft des Fleisches verfallen ist. Diese deutliche Beziehung unserer St. auf 1 Mos. 6, 3 wird verkannt bei der gewöhnlichen Auslegung, nach welcher hier noch immer von dem Gelübde die Rede und dass man das Gelübde gethan, als eine Unbesonnenheit, oder dass man es gebrochen, als ein Fehltritt, der nicht viel auf sich habe, bezeichnet sein soll. Im 2. Gl. wird zur Warnung vor solchem thörichten Gerede, wie das im 1. Gl. bezeichnete, auf die Folge hingewiesen, welche dasselbe nach sich ziehen wird, den Zorn Gottes, der sich beweisen wird im Gericht, damit der hochmüthige Mensch durch Schaden klug werde und zum Bewusstsein seiner Sünde gelange. — V. 6. Die Vorschrift von V. 5 wird hier begründet. Man erklärt das 1. Gl. entweder: denn bei viel Träumen sind auch Eitelkeiten und Worte viel (Ew., Heilgst.), oder: denn bei viel Träumen sind auch Eitelkeiten, und bei viel Worten, näml. sind Eitelkeiten (Hitz., Hgstbg). Allein bei beiden Erkll. kommt kein in den Zusammenhang passender Gedanke heraus. Vielmehr ist das Subj. des Satzes in den Ww. וְדִבְרִים הַרְבֵּה, das Präd. in den Ww. בְּרֹב חֲלֹמוֹת וַהֲבָלִים enthalten, und בְּ dient zur Bezeichnung dessen, worin das Subj. besteht, das וְ vor דִּבְרִים aber hat wie 2, 3 die Bed. auch. Mag der Mensch auch noch so viel Worte reden, um seine Sünde als in seiner Leiblichkeit begründet und somit für ihn unvermeidlich und keine Schuld bewirkend zu erklären, seine Worte alle sind doch ohne innere Wahrheit und Bedeutung. Warum das, sagt das 2. Gl. Gott soll der Mensch fürchten. Die Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang. So ist auch auf der anderen Seite der Mangel der Furcht Gottes der Thorheit Anfang, nicht das Fleisch.

5. V. 7. 8. Der Mensch soll nicht aus der gegenwärtig im Reich Gottes herrschenden Willkühr auf Gottes Ungerechtigkeit schliessen, sondern gläubig der Zukunft warten, da Gott sein Reich herrlich verklären und sich zur allgemeinen Anerkennung bringen wird.

V. 7. Unter הַמְּדִינָה dem Reich kann nur das Reich Gottes, der Bezirk, in welchem Gott als König und Richter herrscht, verstanden werden. Wenn man nun sieht, dass in demselben wie in jedem andern Reich der Arme bedrückt und Recht und Gerechtigkeit (in מִישָׁפָט וָצֶדֶק steht das Abstr. f. das Concr., und wie רָשׁ als Gegenstand der Bedrückung, so kommt מִישָׁפָט וָצֶדֶק als Gegenstand der Beraubung in Betracht, vgl. Ez. 18, 18) beraubt wird, so soll man sich nicht darüber entsetzen, dass es auch in diesem Reich so willkührlich hergeht. Vielmehr soll man die gegenwärtig herrschende Willkühr geduldig ertragen im Hinblick auf die Zukunft, in der ihr ein Ziel gesetzt werden wird. Denn über den einzelnen Hohen, die nebeneinander im Reich Gottes die Aufsicht führen und ihr Amt schlecht verwalten, indem sie Bedrückungen der Armen und Beraubungen der Gerechten sich zu Schulden kommen lassen, wacht der Höchste im Himmel, welcher zu seiner Zeit dem willkührlichen Treiben in seinem Reiche ein Ende machen wird. Gew. erkl. man das 2. Gl.: denn Hoher wacht über Hohem und der Höchste über ihnen, was entweder s. v. a. über dem Hohen wacht immer ein Höherer und der Höchste, der höchste Richter oder Gott, über ihnen allen (Hitz., Heil.), oder s. v. a. über den Hohen (der zweite גָּבֹהַּ soll eine Mehrheit bezeichnen) wacht ein Hoher, und zwar ein solcher, welcher allen Hohen gewachsen ist, denn er ist der Allerhöchste (Hgstbg), sein soll. Gegen diese Auffassung ist aber, dass מֵעַל nicht in dem Sinne von עַל genommen werden darf. Es bedeutet vielmehr wahrscheinlich neben, vgl. Jer. 36, 21. In Bez. auf גְּבֹהִים vgl. בּוֹרְאִים 12, 1, קְדוֹשִׁים Hos. 12, 1, עֶלְיוֹנִין Dan. 7, 18. 22. 25. 27. — V. 8. Das den V. eröffnende וְ führt die Erklärung ein, welches das Ende der wachsamen Fürsorge des Höchsten für sein Reich sein wird: das Land, in welchem es jetzt zuweilen so bunt hergeht, dass man sich entsetzen möchte über die Willkühr des Regiments in demselben, wird dereinst noch in einer alle Länder der Erde überstrahlenden Herrlichkeit leuchten, sofern es durch die Gnade des Höchsten einen König haben wird, welcher,

wie es Ps. 72, 2 heisst, das Volk Gottes richten wird in Gerechtigkeit und seine Elenden in Recht, und der darum von seinem Volk geehrt werden wird, so weit nur seine Gefilde sich erstrecken. Das Subj. im 1. Gl. ist also אֶרֶץ, und unter אֶרֶץ ist nichts Anderes gemeint als unter הַמְּדִינָה V. 7. Das des Nachdrucks halber vorausgestellte Präd. ist יִתְרוֹן in der Bed. Vorzug, vgl. 7, 11. 12. Die Copula ist הִוא, das Sein aber, welches dieses bezeichnet, gehört der Zukunft an. Endlich בַּכֹּל steht f. בְּכָל־הָאֲרָצוֹת: unter allen, näml. Ländern der Erde. In welcher Beziehung nun das Land der Vorzug sein wird unter allen, sagt das 2. Gl. נֶעֱבָד ist nicht mit לִשְׂדֶה zu verbinden, sondern mit מֶלֶךְ, und עָבַד steht in der Bed. dienen, verehren, vgl. 5 Mos. 4, 19. Der König, welchen das Land dann haben wird, derselbe, von welchem 4, 13—16 die Rede war, von dem Salomo auch in Ps. 72 redet, wird geehrt לִשְׂדֶה über das Gefilde hin, d. i. wo nur Gefilde im Lande ist, auf jedem Fleck des Landes. Bei der gewöhnlichen Erklärung des Verses, deren verschiedene Formen aufzuzählen und zu beurtheilen ein ebenso unnützes wie unerquickliches Geschäft wäre, kommt kein irgend befriedigender Gedanke heraus. Nach der gegebenen Erkl. schliesst dieser Abschnitt wie der erste mit der Hinweisung auf den himmlischen König Israels in der Zukunft.

Dritter Abschnitt 5, 9—19.

Der Abschnitt gibt die Lehre: **Der Mensch soll das Gut der Erde nicht lieben, weil er damit sich nur unglücklich macht, sondern es fröhlich geniessen, wozu es ihm gegeben worden.** Der Abschnitt theilt sich in zwei Sätze, Vv. 9—16 und Vv. 17—19.

1.

5, 9. *Der das Silber liebt, wird nicht satt am Silber, und wer Liebe hegt zur Menge, nicht am Einkommen. Auch dies ist Eitelkeit.*

a.

10. *Wenn das Gut sich mehrt, werden viel, die es verzehren, und was ist Glück für seinen Besitzer als die Ansicht seiner Augen?* 11. *Süss ist der Schlaf des Arbeiters: wenn es wenig und wenn es viel, verzehrt er's; und der Ueberfluss des Reichen, er lässt ihn nicht schlafen.* 12. *Es gibt ein arges Unglück, das ich gesehen unter der*

Sonne: der Reichthum, gehütet von seinem Herrn, ist zu seinem Unglück.

b.

13. *Und derselbige Reichthum geht verloren trotz der bösen Qual, und Einer, der einen Sohn gezeuget, bleibt Nichts in seiner Hand.* 14. *So wie er hervorgegangen aus dem Leibe seiner Mutter, nackt kehrt er zurück, dahingehend, wie er gekommen, und Nichts hebt er auf an seiner Mühe, das er davontrüge in seiner Hand.* 15. *Und auch dies ist ein arges Unglück: ganz wie er gekommen, so geht er dahin, und was für Vortheil ist es für ihn, dass er sich mühet in den Wind?*

c.

16. *Auch alle seine Tage isst er in der Finsterniss, und er grämt sich viel, und es ist sein Leid und Aerger.*

2.

17. *Siehe! was ich ersehen als gut, was schön ist: zu essen und zu trinken und Gutes zu sehen mit aller seiner Mühe, die Einer ermühet unter der Sonne, die Zahl der Tage seines Lebens, welche Gott ihm gibt, denn das ist sein Theil.* 18. *Auch, jeder Mensch, welchem Gott Reichthum und Schätze gibt, er ermächtigt ihn zu essen davon und zu nehmen sein Theil und sich zu freuen mit seiner Mühe: dies ist die Gabe Gottes.* 19. *Denn er soll nicht viel denken an die Tage seines Lebens, denn Gott lässt sie antworten mit der Freude seines Herzens.*

1. V. 9—16. Der Mensch soll das Gut der Erde nicht lieben, weil er damit sich nur unglücklich macht.

Dieser Gedanke wird zuvörderst V. 9 in Form einer Behauptung ausgesprochen und dann Vv. 10—16 begründet.

V. 9. Das Hangen an Geld und Gut ist Eitelkeit und macht nicht glücklich. Wer das Silber liebt, sagt der Prediger, wer sein Herz an das Silber hängt, mit welchem die Güter der Welt überhaupt bezeichnet werden, wird nicht satt am Silber d. i. findet sein Glück, seine Befriedigung nicht im Silber. Dem einfachen אֹהֵב entspricht im Folgenden מִי־אֹהֵב, und אֹהֵב hat statt des Akk. hier die Präp. בְּ nach sich, um die Stärke der Liebe zu bezeichnen, mit welcher der Mensch an das irdische Gut gleichsam mit seinem Herzen sich anklammert. Die Bed. von הָמוֹן ist hier Menge, zu

welcher die ursprüngliche Bed. tobende, lärmende Menge sich abgeschwächt hat, vgl. Ps. 37, 16 u. zu d. St. Hupfeld. Bei den Ww. לֹא תְבוּאָה ist nicht mit Hgstbg zu ergänzen לוֹ: hat keinen Ertrag, sondern mit Heilgstdt aus dem Vorhergehenden zu wiederholen וְשָׂבַע: wird nicht satt am Einkommen, findet sein Glück, seine Befriedigung nicht in seinem Einkommen. Insofern also ist die Liebe zum Silber und zur Menge Eitelkeit, als der Mensch im Silber und in der Menge das Glück nicht findet. — Dass das Hangen an Geld und Gut nicht glücklich macht, wird nun in den Vv. 10—16 begründet. Die Begründung ist aber eine dreifache.

a. Vv. 10—12. Der Mensch hat von seinen Schätzen, wenn sein Herz an ihnen hängt, nur Aerger und Kummer mit ihrer Bewachung, welche Kosten und Unruhe macht.

V. 10. Zu viel Gut gehören viel Diener, um es zu bewachen, und diese machen Kosten. Für ihn, der sein Gut und weiter Nichts liebt, gibt es aber kein anderes Glück, als sein Gut anzusehen, an seinem Anblick sich zu weiden. Welcher Schmerz also für ihn, die vielen Verzehrer seines Guts zu sehen, ohne welche es ja viel grösser sein würde! Dies ist ein Punkt, an welchem das Heillose der Liebe zu den Gütern der Erde sich zeigt: sie erzeugt Aerger über die Verringerung derselben, welche die Kosten ihrer Bewachung unvermeidlich verursachen. Aber das ist noch nicht genug. — V. 11. Wer um sein täglich Brot arbeitet, hat einen süssen Schlaf, weil er das, was er erarbeitet, es mag nun wenig oder viel sein, immer aufisst, also nicht in Sorgen zu sein hat wegen Verlustes seiner Habe, wie es bei dem Reichen der Fall ist, welcher, wenn er mit seinem Herzen an seinen Schätzen hängt, fortwährend um derselben willen in Sorgen ist, dass sie ihm nicht verloren gehen, und darum nicht schlafen kann. Dies ist der zweite Punkt, an welchem das Heillose der Liebe zu den Gütern der Erde offenbar wird: sie erzeugt Kummer über die Unsicherheit derselben. — V. 12. Das in den Vv. 10. 11 Gesagte wird hier zusammengefasst. In Bez. auf die Worte des 1. Gl., welche auch 10, 5 fast gleichlautend wiederkehren, vgl. 6, 1, wonach die Ww. רָאִיתִי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ als Relativsatz aufzufassen sind. Salomo hat ein arges Unglück auf der Erde gesehen, nämlich das, dass Reichthum damit, dass er gehütet wird von seinem Besitzer, die Quelle nicht seines Glücks, sondern seines Unglücks ist,

nämlich sofern er sich theils darüber ärgert, dass die Wächter Kosten verursachen, theils sich beunruhigt in dem Gedanken, derselbe könnte ihm trotz den Wächtern, welche so viel kosten, doch genommen werden. In Bez. auf die Constr. des Pass. mit לְ vgl. 1 Mos. 14, 19. Spr. 14, 20.

b. Vv. 13—15. Der Mensch, dessen Herz an den Gütern dieses Lebens hängt, hat grossen Kummer bei dem Gedanken an den Tod, sofern Niemand, wenn er stirbt, seine Schätze mit sich nehmen kann, sondern Jeder so arm, wie er in die Welt gekommen, wieder hinausgeht, so dass er sich umsonst mit seinem Reichthum geplagt hat.

V. 13. Trotz der bösen Qual, welche der Mensch hat mit der Bewachung seines Reichthums, geht ihm derselbe endlich doch einmal verloren, und er, der Einem gleicht, der einen Sohn gezeuget, d. i. der mit der Liebe des Vaters zum Sohn, den er gezeuget, an seinem Gelde hängt, dem sein Geld wie sein leiblicher Sohn lieb und werth ist, liegt da mit leeren Händen. Es ist hier nicht die Rede von dem möglichen Verlust des Reichthums im Leben durch eine Unglücksplage, wie die Ausleger meinen, sondern von dem gewissen Verlust desselben im Tode trotz der bösen Qual, welche der Mensch mit seiner Bewachung, um ihn nicht sich nehmen zu lassen, sich macht. Und ebensowenig ist ferner davon die Rede, dass Einer, der viele Güter besitzt, wenn er etwa einen Sohn erzeugt hat, möglicherweise doch diesem Nichts geben kann, weil er seinen Reichthum verliert, sondern davon, dass der Reiche, der zu seinem Reichthum mit seinem Herzen wie ein Vater zu dem Sohne steht, den er gezeugt hat, doch zuletzt gewiss Nichts in seiner Hand behält. Die Ww. הוֹלִיד בֵּן, auf den Reichen bezüglich, enthalten eine Vergleichung und sind s. v. a. כַּאֲשֶׁר הוֹלִיד בֵּן. — V. 14. Dieser V. enthält die Erklärung des vorigen. In demselben Zustand, wie der Mensch in das Leben eingetreten, da er aus dem Leibe seiner Mutter hervorgegangen, nämlich nackt, ohne Etwas an und um sich zu haben von den Dingen dieser Welt, kehrt er zurück, aus dem Leben nämlich, dahinfahrend so arm, wie er gekommen, und auch nicht das Geringste hebt er auf an seiner Mühe, das er in seiner Hand davontrüge. בַּעֲמָלוֹ ist nicht wesentlich verschieden von מֵעֲמָלוֹ, und עָמָל ist der Gegenstand der Mühe, der Reichthum,

mit welchem der Reiche sich mühet, indem er ihn ängstlich bewacht. In Bez. auf לֹא vgl. 10, 20. — V. 15. Der V. entspricht dem V. 12: auch dies wie das, wovon in Vv. 10—12 die Rede gewesen, nämlich das soeben in Vv. 13. 14 Bezeichnete und hier nun nochmals Genannte, ist ein arges Unglück für den, dessen Herz an den Gütern der Welt hängt, nämlich, dass der Mensch, ohne seine Schätze mit sich nehmen zu können, stirbt und also umsonst mit ihrer Bewachung sich abplagt.

c. V. 16. Der Mensch, dessen Herz an seinen Schätzen hängt, hat bei dem Genuss von ihnen statt Freude nur Kummer.

V. 16. Mit גַּם wird ein neuer Gesichtspunkt angeknüpft, unter welchem das Heillose der Liebe zu den irdischen Gütern sich zeigt. Sein ganzes Leben hindurch isst der, welcher das Silber liebt, der Geizige, in der Finsterniss d. i. in der Sorge, in der Trauer, im Kummer, sein Brot. Das 2. Gl. erklärt die bildliche Ausdrucksweise des 1. Gl. Fort und fort grämt er sich, darüber nämlich, dass er essen und sein Gut dadurch mindern muss, und es, das Essen, das er essen muss, wodurch seinem Reichthum ein wenn auch noch so kleiner Abbruch geschieht, ist sein ewiges Leid und ein Aerger. Das Subj. zu חָלְיוֹ וְקֶצֶף ist das Essen. Einer Aenderung des Textes bedarf es durchaus nicht.

2. Vv. 17—19. Geld und Gut der Erde ist dazu da, fröhlich genossen zu werden ohne sorgenvollen Hinblick auf die Zukunft.

V. 17. Dass die Accentuation nicht, wie Hgstbg behauptet, die Verbindung der Ww. הִנֵּה אֲשֶׁר־רָאִיתִי אֲנִי טוֹב verbietet, ist aus den Stt. 3, 21; 4, 10 u. a. ersichtlich. Andererseits geht es weder an, mit Hgstbg טוֹב oder יָפֶה als Adverb. zu nehmen: siehe da, was ich ersehen habe: dass es fein gut ist u. s. w., noch auch, wie er freistellt, zu erklären: dass es gut ist, fein u. s. w. Gegen beide Auffassungen entscheidet die Stellung des אֲשֶׁר, gegen die erstere insbesondere, dass man טוֹב und יָפֶה nicht in verschiedener Weise, das eine als Adjekt., das andere als Adverb., zu nehmen berechtigt ist. Vielmehr hängt טוֹב als zweiter Akk. von רָאִיתִי ab, wie auch z. B. Hitz. u. Heilgst. annehmen. Wahrscheinlich ist aber weder mit Hitz. אֲשֶׁר יָפֶה in derselben Weise wie אֲשֶׁר טוֹב und als einfache Wiederaufnahme desselben zu fassen, noch auch mit Heilgst. zu erkl.: dass es schön ist, sondern die Ww. אֲשֶׁר יָפֶה bilden einen

dem in den Ww. אֲשֶׁר־רָאִיתִי אָנִי טוֹב enthaltenen coordinirten selbständigen Satz: was schön ist. Was er als gut ersehen, was schön ist, wird nun in den folgenden Ww. näher bezeichnet: zu essen und zu trinken und Gutes zu geniessen mit aller Mühe, die man ermühet, die Zahl der Tage seines Lebens, welche Gott Einem gibt, d. i. alle Tage des Lebens, so viel Gott Einem gibt, weil das sein Theil ist. Die Ww. מִסְפַּר יְמֵי־חַיָּו אֲשֶׁר־נָתַן־לוֹ הָאֱלֹהִים sind nicht zu verbinden mit רַע עָמֵל תַּחַת־הַשֶּׁמֶשׁ, sondern mit לֶאֱכוֹל וגו׳. Vgl. 3, 13. — V. 18. Dieser V. enthält die Ausführung der in den letzten Ww. von V. 17 enthaltenen Erklärung, dass seine Güter froh zu geniessen des Menschen Theil d. i. Recht und Pflicht sei. Das גַּם zu Anfang des V. gehört zu וְהַשְׁלִיטוֹ und stellt dieses in Beziehung zu נָתַן, כָּל־הָאָדָם aber steht absolut voran und wird wieder aufgenommen mit dem Suff. in וְהַשְׁלִיטוֹ. Jeden Menschen, welchem Gott Güter gibt, den ermächtigt er auch, von denselben, so viel er kann, zu geniessen und sich zu freuen mit ihnen, nachdem er sich an ihnen geplagt hat; dies, das Geniessen u. s. w., ist Gottes Gabe, d. i. dies verleiht Gott dem Menschen, dies erlaubt, gewährt er ihm. Die Ww. זֹה מַתַּת אֱלֹהִים הִיא enthalten eine nachdrucksvolle Wiederholung des mit den Ww. וְהַשְׁלִיטוֹ וגו׳ ausgesprochenen Gedanken. Mit den Ww. וְלָשֵׂאת אֶת־חֶלְקוֹ werden die Ww. לֶאֱכֹל מִמֶּנּוּ näher bestimmt: das Geniessen des Menschen von seinem Gut wird bezeichnet als Nehmen seines Theils d. i. des seiner Genussfähigkeit und Genussbedürftigkeit entsprechenden Theils, als möglichst reichliches, vollständiges Geniessen. — V. 19. Rechtfertigung der Erklärung, dass es gut und schön, weil dem Willen Gottes gemäss, sei, Geld und Gut nach Möglichkeit zu geniessen. Sie wird gegeben mit der Erklärung, dass der Mensch durch den Gedanken an die Zukunft sich nicht dürfe abhalten lassen von dem Genuss seiner Güter, da Gott auch in der Zukunft trotzdem es ihm nicht werde fehlen lassen an Mitteln, um sich Freude zu verschaffen. Das fortwährende Denken an die Tage des Lebens, welches untersagt wird (יִזְכֹּר ist Juss.), ist das Denken mit Sorge, ob der noch kommenden Lebenstage etwa so viel sein werden, dass man, wenn man seine Habe geniesst, möglicherweise bis zum Tode nicht mit ihr ausreicht. Der Grund, warum der Mensch nicht sorgenvoll an die kommenden Tage seines Lebens denken soll, wird im 2. Gl. angegeben und ist

der, dass Gott dieselben mit der Freude seines Herzens ihm wird antworten lassen, nämlich auf den Gedanken an sie, und zwar bei ihrem Kommen, d. i. dass Gott sein sorgenvolles Denken an die künftigen Lebenstage thatsächlich beschämen wird, indem er sie ihm statt Mangel, wie er fürchtet, vielmehr Freude seines Herzens, innige Freude, mit der immer neu zuströmenden Fülle der Güter wird bringen lassen. Das Subjekt des Antwortens in מַעֲנֶה sind die Tage des Lebens. Vgl. Hos. 2, 23. 24. In Bez. auf den Gedanken vgl. Matth. 6, 25—32. Mit der hier gegebenen Erklärung selbst, bei welcher sowohl dem Zusammenhang als den einzelnen Worten allen vollständig Genüge geschieht, sind die bisherigen Erklärungen, die zu bezeichnen keinen Nutzen schaffen kann, hinlänglich widerlegt und hoffentlich beseitigt.

Vierter Abschnitt 6, 1—9.

Die in diesem Abschnitt gegebene Lehre lautet: **Der Mensch soll sich nicht in dem Wahne, etwas Verdienstliches zu thun, den Genuss der von Gott gegebenen Güter versagen, weil er sich damit keinen Vortheil schafft, sondern nur Leid.**

6, 1. *Es gibt ein Unglück, welches ich gesehen unter der Sonne, und es ist schwer auf dem Menschen.* 2. *Ein Mann, welchem Gott Reichthum gibt und Schätze und Herrlichkeit, und der keinen Mangel hat für seine Seele an Allem, was er begehren mag, den soll Gott nicht ermächtigen, zu essen davon, sondern ein fremder Mann soll es essen! Dies ist Eitelkeit und böse Krankheit.* 3. *Wenn ein Mann von Hundert zeugt, so mag Einer Jahre die Mengen leben und die Menge, welche die Tage seiner Jahre ausmachen, seine Seele nicht satt werden am Guten, und auch das Begräbniss wird ihn nicht treffen: ich spreche: glücklicher als er ist die Fehlgeburt.* 4. *Denn in der Eitelkeit kommt sie und in der Finsterniss geht sie und von der Finsterniss wird ihr Name bedeckt.* 5. *Weder sieht sie noch lernt sie kennen die Sonne: Ruhe hat sie gegen Jenen.* 6. *Und wenn Einer tausend Jahre lebt zweimal und Gutes nicht sieht, geht nicht an Einen Ort Alles dahin?* 7. *Alle Mühe des Menschen ist für seinen Mund, und auch die Seele sollte nicht befriedigt werden?* 8. *Denn was für einen Vorzug hat der Weise vor dem Thoren? was wird dem Elenden, der die Er-*

kenntniss darein setzt, zu vergehen vor den Lebendigen? 9. *Besser das Sehen der Augen als das Vergehen der Seele. Auch dies ist Eitelkeit und Streben nach Wind.*

V. 1. Vgl. 5, 12, wo den Ww. des 2. Gl. hier חוֹלָה entspricht. Die nähere Bezeichnung des schwer lastenden Unglücks, welches vorkommt auf der Erde, wird im folg. V. gegeben. — V. 2. Wenn Jemand von Gott mit Gütern der Erde reich gesegnet ist und meint, er dürfe dieselben nicht geniessen, sondern habe die Pflicht, sich in der Enthaltsamkeit zu üben und durch sie zu höherer Gerechtigkeit emporzusteigen, so ist das ein Verfahren, welches zu Nichts führt und aus schlimmer sittlicher Verkehrtheit stammt. Zu den Ww. עֹשֶׁר וּנְכָסִים וְכָבוֹד vgl. 2 Chr. 1, 11. Nach dem 5, 18 Gesagten kann mit den Ww. וְלֹא־יַשְׁלִיטֶנּוּ וגו׳ nicht gemeint sein, dass Gott wirklich Jemanden nicht ermächtige, seine Güter zu geniessen, sondern nur, dass Jemand sich einbilde, Gott ermächtige ihn nicht dazu: den soll Gott nicht ermächtigen, zu essen davon, sondern ein fremder Mann soll es essen! Welche verkehrte Meinung! Mit אִישׁ נָכְרִי sind fremde Leute gemeint, denen der Reiche seine Güter zum Genuss überlässt. חֳלִי ist von sittlicher Ungesundheit zu verstehen. — V. 3. Die Behauptung, dass das in V. 2 genannte Verfahren Eitelkeit sei, wird hier weiter ausgeführt. Ein Mann, welcher in der in V. 2 bezeichneten Weise denkt und handelt, ist schlimmer daran, heisst es, als die Fehlgeburt, erreicht aber nicht den geringsten Vortheil mit seiner Askese. So wenig ein Mann von Hundert, Einer, der Hundert zählt, noch im Stande ist zu zeugen, ebenso wenig vermag Einer damit, dass er, so lange er lebt, und wäre es auch noch so lange, allen Genuss sich versagt, es dahin zu bringen, dass ihm das Begräbniss erspart wird, indem er am Leben bleibt. Ohne einen Gewinn von seiner Enthaltsamkeit zu haben, macht er sich mit derselben nur zum unglücklichsten Menschen. אִישׁ ist Stat. cstr., und ein Mann von Hundert ist ein hundert Jahre zählender Mann, wie auch wir z. B. von einem Vierziger reden. Dass ein Solcher nicht mehr im Stande ist zu zeugen, versteht sich von selbst. Vgl. auch 1 Mos. 17, 17. Aber ebenso sehr versteht sich von selbst, dass Einer das Begräbniss nicht von sich abwehren kann, wenn er auch noch so sehr sein ganzes langes Leben hindurch sich kasteiet. Der dem mit אִם eingeleiteten Vordersatz entsprechende

Nachsatz beginnt mit וְשָׁנִים, derselbe umfasst aber wieder Vorder- und Nachsatz, und jener, mit welchem der folgende Hauptsatz nur vorbereitet wird, wird durch die Ww. וְשָׁנִים רַבּוֹת יִחְיֶה וְרַב שְׁנוֹתָיו וּמִי־שָׁנָיו וְנַפְשׁוֹ לֹא־תִשְׂבַּע מִן־הַטּוֹבָה gebildet, dieser ist enthalten in den Ww. וְגַם־קְבוּרָה לֹא־הָיְתָה לּוֹ. Der Nachsatz im weitern wie im engern Sinn wird mit וְ eingeführt. Mit גַּם wird das Nichteintreten des Begräbnisses als Folge der Askese in Beziehung gesetzt zu der Zeugung eines Hundertjährigen. שָׁנִים רַבּוֹת ist nicht zu übersetzen: viele Jahre, sondern Jahre die Mengen. Die Ww. stehen im Appositionsverhältniss wie Ps. 18, 15 בָּקָרִים רַב, nur dass zur Verstärkung statt des Sing. רַב der Plur. רַבּוֹת gesetzt ist. Der Plur. רַבּוֹת wird auch sogleich mit dem Sing. רַב wieder aufgenommen. Dieses רַב ist Akk. der Zeit. Das וְ vor demselben wird wiederholt in dem וְ vor נַפְשׁוֹ, welches also unübersetzbar ist. Während nun aber der Asket mit seiner Askese sich nicht vom Begräbniss loskaufen kann, also umsonst sich kasteiet, wie das 1. Gl. sagt, macht er sich andererseits zum unglücklichsten, elendesten Menschen, sagt das 2. Gl.: die Fehlgeburt ist besser daran als er. Die gewöhnliche Erklärung bringt es auch bei diesem V. zu keinem irgend befriedigenden Gedanken. In den Vv. 4. 5 wird nun erklärt, inwiefern die Fehlgeburt besser daran ist als ein solcher Mensch, wie der bezeichnete. — V. 4. Die Fehlgeburt kommt in der Eitelkeit d. i. so, dass es Eitelkeit ist, ihr Kommen zu keinem Sein, keinem Leben führt, und sie geht in der Finsterniss d. i. so, dass ihr Gehen in der Finsterniss geschieht, von Niemandem bemerkt wird, kein Aufsehen macht, und ihr Name wird von der Finsterniss bedeckt, d. i. sie gehört nicht zu den vom Licht des Lebens beschienenen Wesensgestalten, die man unterscheiden und benennen kann, sondern sie gehört unkennbar und unnennbar in das dunkle Reich der Nichtigkeit. — V. 5. Das 1. Gl. wiederholt kurz den Gedanken von V. 4. Die Fehlgeburt tritt gar nicht ein in das irdische Leben. Leben aber ist Bewegung. Die Fehlgeburt hat also, sofern sie nicht in das Leben eintritt, unbedingte Ruhe. Ruhe aber ist eben das, was der bezeichnete Mann nicht hat, da er während seines ganzen Lebens sich rastlos abplagt. In dieser Beziehung ist also die Fehlgeburt glücklicher als er. Welch' ein unglückseliger Mensch muss aber der sein, der nicht einmal so glücklich ist wie die Fehlgeburt! —

V. 6. Dieser Vers enthält denselben Gedanken wie V. 3 und ist für dessen Erklärung auch massgebend. Und wenn Einer auch noch so lange als Asket lebt, sagt der Prediger, vom Tode, dem nun einmal Alle ohne Ausnahme anheimfallen, kann Einer mit aller seiner Askese sich doch nicht erretten. Die Askese hilft zu Nichts und macht den Menschen nur auch während seines Lebens noch unglücklich. — V. 7. Was der Mensch durch seiner Hände Arbeit an Habe besitzt, das hat doch keine andere Bestimmung, als von ihm selbst mit dem Munde genossen zu werden. Und man wollte nicht einmal so viel sich zu Gute thun, als die Seele bedarf, um fortbestehen zu können? Man wollte nicht einmal seinen Hunger befriedigen, sondern fasten? Mit נֶפֶשׁ wird die Seele als das Princip des natürlichen Leibeslebens bezeichnet. — V. 8. Salomo begründet seine in V. 7 enthaltene Behauptung, dass es thöricht sei, seine Habe nicht einmal zur Stillung seines Hungers zu verwenden. Mit solcher Askese richtet man nicht das aus, was man bezweckt, sondern bewirkt gerade das Gegentheil mit ihr. Nicht einmal der Weise hat Etwas voraus vor dem Thoren, sondern muss ebenso sterben wie er. Vgl. 2, 14 — 16. Wie sollte nun erst derjenige vom Tode sich erlösen können, der thörichterweise die Erkenntniss gerade darein setzt und darin zu beweisen sucht, dass er vor den Menschen, so dass sie es mit ansehen, mit seiner Askese schon während seines Lebens sich abtödtet? Unter dem עָנִי, dem Elenden, ist der Asket zu verstehen, der sich eben mit seiner Askese elend macht. Die folgenden Ww. enthalten die Erklärung. Nach ihnen ist er der, welcher in der Weise erkennend ist und als erkennend sich beweiset, darein die Erkenntniss setzt und darin sie beweiset, dass er vor den Augen der Menschen vergeht. In Bez. auf הָלַךְ vergehen vgl. z. B. Hi. 19, 10. Dass es in diesem Sinne zu nehmen ist, geht aus dem folg. V. hervor, in welchem es nicht anders gefasst werden kann. — V. 9. Es ist besser, so schliesst der Prediger diese Erörterung, dass die Augen sehen, nämlich Gutes, vgl. V. 6, als dass die Seele ohne Befriedigung, vgl. V. 7, vergehe, d. i. es ist besser, dass der Mensch dem Genuss der Güter, welche er besitzt, sich hingebe, als dass er jeglichen Genuss sich versage und seine Seele vergehen lasse. Solches Asketenthum hat ebenfalls keinen Nutzen und Vortheil, wie im Vorigen ausgeführt worden ist. Dem Gegensatz וַהֲלוֹךְ

zufolge ist מַרְאֵה nicht das Gesehene, sondern das Sehen, s. v. a. רְאוֹת, und unter הַלָּךְ־נֶפֶשׁ ist dem ganzen Zusammenhang nach (vgl. V. 2: וְלֹא־יַשְׁלִיטֶנּוּ הָאֱלֹהִים לֶאֱכֹל מִמֶּנּוּ כִּי אִישׁ נָכְרִי יֹאכְלֶנּוּ, V. 3: וְנַפְשׁוֹ לֹא־תִשְׂבַּע מִן־הַטּוֹבָה, V. 6: וְטוֹבָה לֹא רָאָה, V. 7: וְגַם־הַנֶּפֶשׁ לֹא תִמָּלֵא) nicht das Wandern der Seele zu verstehen, das Hinundherfahren derselben mit Begierden, wie Hitz., Heilgst., Hgstbg erklären, sondern das Vergehen der Seele, die Folge der Nichtbefriedigung derselben. — Wir sehen aus dieser Stelle, wie weit die Anfänge der das spätere Judenthum beherrschenden Meinung von der Verdienstlichkeit des asketischen Lebens zurückreichen, da schon Salomo hier so ernst vor dieser Verirrung warnt und dazu nothwendig Veranlassung gehabt haben muss.

Fünfter Abschnitt 6, 10—12.

Alle noch so vielen einzelnen Vorschriften hinsichtlich des rechten Verhaltens des Menschen sind fruchtlos und können nicht schaffen, dass der von Natur böse Mensch das Gute thue; von der Sünde frei und gerecht machen kann den Menschen nur ein von Gott selbst gesendeter Lehrer in der Gerechtigkeit.

6, 10. *Was geschieht, dessen Name ist längst genannt worden, und der Bekannte ist, wer da Mensch ist, und nicht kann Jemand richten gleich dem, welcher sich mächtig erweiset gegen ihn.* 11. *Denn die vielen Worte mehren die Eitelkeit, was für Gewinn hat der Mensch?* 12. *Denn wer weiss, was gut ist für den Menschen im Leben? die Zahl der Tage des Lebens seiner Eitelkeit, er macht sie wie den Schatten: dass doch Jemand verkündigte dem Menschen, wo hinter her er sein soll unter der Sonne!*

V. 10. Was da geschieht, sagt der Prediger, längst ist sein Name genannt worden. Es ist niemals, meint er, etwas Neues, was auch geschieht, sondern immer das von jeher Geschehene, das längst Genannte, Bekannte. Es ist, mit andern Worten, niemals das Gute, das, was geschehen soll, was geschieht, sondern immer das Böse, welches seit dem Fall des Menschen geschehen ist und gestraft wird. Und dass es so ist, fährt der Prediger fort, liegt daran, dass, wer da Mensch ist, wer da als Mensch auftritt auf der Erde, immer der Bekannte ist, immer das alte verderbte Wesen hat, welches

als das Wesen des Menschen seit dem Fall bekannt ist und gerichtet wird. Vgl. 1 Mos. 8, 21. Das gesammte Thun des Menschen ist immer das alte böse, weil der Mensch selbst immer der alte böse ist. Der Grund, dass es sich so verhält, liegt, wie das 2. Gl. sagt, in der Ohnmacht des Menschen. Wohl sind ja von jeher genug Propheten von Gott gesandt aufgetreten und haben den Menschen und sein Thun gerichtet. Aber ein Mensch, und wäre er ein Mose, kann nicht richten wie der, welcher sich mächtig erweiset, d. i. er kann mit seinem Richten nicht das ausrichten, was der allmächtige Gott auszurichten allein im Stande ist. Ein Gericht zu üben, durch welches der Herrschaft der Sünde ein Ende gemacht würde, ist das unveräusserliche Vorrecht des allmächtigen Gottes. Gegen die Erkl. der ersten Ww. von Hgstbg: „was er ist“ — derjenige, um den es sich hier handelt —: „längst ward genannt sein Name“, das besagt der ihm längst beigelegte Name, vgl. 1 Mos. 5, 2, entscheidet die Stelle 1, 9. 10. Auch musste doch wohl gesagt werden, dass es sich um den Menschen handelt. Die folgenden Ww. des 1. Gl. erkl. man gewöhnlich: und bekannt ist, dass er Mensch ist. Da indessen vorher von dem Menschen nicht die Rede gewesen, so ist diese Fassung unstatthaft, und vielmehr ist נוֹדָע das Prädikat zu dem Subjektssatz אֲשֶׁר־הוּא אָדָם: der Bekannte ist, wer da Mensch ist. Vgl. 3, 18. Das Vrb. דִּין nimmt man in der Bed. rechten, streiten. In dieser Bed. kommt es jedoch nie vor, und wir können es in keiner anderen Bed. als richten nehmen. Demgemäss ist dann עִם s. v. a. wie. Endlich ist die Texteslesart nicht שֶׁהַתַּקִּים, wie man gew. annimmt, sondern שֶׁהָתְקִים. — V. 11. Die Behauptung des 2. Gl. von V. 10, dass ein Mensch nicht richten könne gleich dem, welcher sich mächtig erweiset gegen ihn, wird hier begründet. Alle Vorschriften, so viele man auch geben mag, sind nur ebenso viele Beweise für die Eitelkeit der Bemühungen des Menschen, der Herrschaft der Sünde ein Ende zu machen. Auch nicht das Geringste richtet der Mensch mit allen seinen vielen Vorschriften aus: man kann sie doch nicht erfüllen. Dies gilt selbst von dem Gesetz Mose's, vgl. Röm. 3, 20; 4, 15; 8, 3. Die דְּבָרִים הַרְבֵּה die vielen Worte (die Bed. Dinge passt nicht) sind die vielen Vorschriften hinsichtlich des rechten Verhaltens, die ein Mensch geben mag. Dieselben sind (יֵשׁ) mehrend die Eitelkeit, d. i. sie lassen vielfach,

ebenso oft als sie selbst viel sind, die Eitelkeit erscheinen, sie dienen zu ebenso vielen Beweisen für die Eitelkeit, näml. der Bemühung dessen, der sie gibt. Aber ihren Zweck erfüllen sie nicht. — V. 12. Dass der Mensch mit allen seinen noch so vielen Vorschriften nicht das Geringste ausrichtet, wird hier begründet. Trotz den vielen Vorschriften, welche gegeben werden, weiss ja doch Niemand, was für den Menschen gut ist im Leben, d. i. was der Mensch als das Gute im Leben zu thun hat. Wenn er es auch mit dem Verstande weiss, so ist sein Wissen wenigstens ein todtes, unfruchtbares, er beweiset es nicht mit seinem Thun, dass er weiss, was er als gut zu thun hat. Vielmehr macht der Mensch die Zahl der Tage seines Lebens der Eitelkeit d. i. die Tage seines Lebens, in denen er ohne Erfolg gegen die Sünde ankämpft, so viel ihrer sind, dem Schatten gleich, nämlich damit, dass er in denselben nicht im Licht, sondern in der Finsterniss wandelt, nicht der Gerechtigkeit, sondern der Sünde dient. Soll es anders werden, soll der Mensch wirklich, so dass sein Wissen ein lebendiges und fruchtbares ist, wissen, was er zu thun hat, so muss Einer kommen, der es ihm verkündigt. Dass diess geschehen möge, wünscht nun der Prediger im 2. Gl. אֲשֶׁר steht hier deutlich in der Bed. dass doch, *utinam*, und מִי in der Bed. Jemand, *quis*, מַה ist aber mit dem folgenden אַחֲרָיו zu verbinden, so dass מַה־ יִהְיֶה אַחֲרָיו f. אַחַר מַה יִהְיֶה steht. Dass Jemand dem Menschen verkündigen möchte, wo hinter her er sein, was er verfolgen soll, damit er es wisse und thue, wünscht der Prediger. Natürlich kann Salomo nicht meinen, dass wieder ein Mensch es thun solle, wie schon so viele Menschen es gethan haben. Der, welcher nach seinem Wunsch dem Menschen verkündigen soll, was er zu thun hat, soll eben nicht auch ein Mensch sein, sondern ein Engel vom Himmel, ein Gott-Mensch. Was dieser göttliche Lehrer in der Gerechtigkeit dem Menschen verkündigen und nicht wie Mose wieder auf steinernen Tafeln geschrieben ihm äusserlich vor die Augen stellen, sondern inwendig auf die Tafeln seines Herzens schreiben würde, das würde ihm ein wahres, lebendiges und fruchtbares Wissen um die Gerechtigkeit mittheilen. Durch solche himmlische Evangeliumsverkündigung, durch solches Gericht des Allmächtigen würde der Mensch selbst ein neuer, von oben her wiedergeborner werden, würde gelehrt von dem heiligen Geist, der

in ihm wohnte, allezeit wissen, was gut ist für den Menschen im Leben, und demgemäss würde dann auch sein Thun ein neues, den Worten des Gesetzes entsprechendes, gutes werden. Ein solcher Lehrer von Gott gesandt würde dem Menschen leisten, was alle die vielen Worte menschlicher Lehrer zu leisten nicht im Stande gewesen. Den Commentar zu dieser Stelle enthält die St. Röm. 8, 3: denn was das Gesetz nicht vermochte, weil es schwach war durch das Fleisch, Gott verurtheilte, indem er seinen Sohn sandte in der Aehnlichkeit des Fleischs der Sünde und für die Sünde, die Sünde im Fleisch. Vgl. 3, 22.

Dritter Theil 7, 1 — 9, 10.

Der dritte Theil zerfällt wieder in neun Abschnitte mit ebenso vielen Weisheitslehren, 7, 1—7, 7, 8—14, 7, 15—18, 7, 19—22, 7, 23—26, 7, 27—29, 8, 1—7, 8, 8—14, 8, 15 — 9, 10.

Erster Abschnitt 7, 1—7.

Die Lehre, welche in diesem Abschnitt gegeben wird, lautet: **Die Weisheit besteht darin, dass der Mensch nicht lieb hat die Welt und was in der Welt ist.**

7, 1. *Besser Name als Oel gut und der Tag des Todes als der Tag, da man geboren wird.* 2. *Besser zu gehen nach einem Trauerhause als zu gehen nach dem Hause eines Gelages; worin das Ende aller Menschen besteht, das soll der Lebende sich zu Herzen nehmen.* 3. *Besser Gram als Lachen, denn wenn das Angesicht böse ist, wird das Herz guter Dinge.* 4. *Das Herz der Weisen ist im Hause der Trauer, und das Herz der Thoren ist im Hause der Freude.* 5. *Besser zu hören das Schelten eines Weisen, als wenn Jemand hört den Gesang von Thoren.* 6. *Denn wie das Geräusch der Dornen unter dem Topf, so ist das Lachen der Thoren, auch dieses ist Eitelkeit.* 7. *Denn die Bedrückung macht zum Narren den Weisen, und das Herz verderbet Geschenk.*

V. 1. Da es auffallend wäre, wenn שֶׁמֶן eine Nebenbestimmung haben sollte und שֵׁם nicht, so muss טוֹב wohl zu beiden gezogen werden: besser Name als Oel gut. Die geistigen Güter, will der Prediger mit diesen Ww. sagen, gehen über die sinnlichen, der gute Name bei Gott und Menschen, die Frucht des Gutseins und Guthandelns, über gutes Oel, welches statt des Reichthums an irdischen Kostbarkeiten überhaupt genannt ist, vgl. Spr. 22, 1. Weil aber die ewigen Güter besser sind als die sinnlichen, so ist es auch besser, wie es im 2. Gl. heisst, der übersinnlichen Welt anzugehören als der sinnlichen, und der Tag des Todes, an welchem der Mensch die letztere verlässt und in die erstere eintritt, dem Tage seiner Geburt vorzuziehen, an welchem er eintritt in die sinnliche Welt. In dieser Weise gefasst stehen die beiden Versglieder in einem natürlichen innerlichen Zusammenhang. Nach der Ansicht Hgstbg's soll das erste Glied mit dem zweiten in gar keinem innerlichen Zusammenhang stehen und das letztere den Satz enthalten, auf den es eigentlich ankomme: das menschliche Dasein ist schweren Leiden unterworfen. Vgl. Jer. 20. Hi. 3. Diese Ansicht ist eine durchaus unrichtige. Zuvörderst ist es schon nicht anzunehmen, dass die beiden Versglieder in gar keinem innerlichen Zusammenhang stehen ganz undenkbar aber ist es ferner, dass der Gedanke des ersten Gliedes bei der Bestimmung des Sinnes des Verses gar nicht in Betracht kommen sollte, also eigentlich überflüssig wäre und besser fehlte. Es ist nicht die Art der heiligen Schriftsteller, Worte ohne Sinn und Zweck zu schreiben. — V. 2. Weil die übersinnliche Welt mit ihren Gütern vorzüglicher ist als die sinnliche Welt mit ihren Gütern, darum ist es natürlich auch besser, die Orte zu besuchen, an denen die Trauer herrscht um einen aus der Sinnenwelt Ausgeschiedenen, als die Orte, an denen man im Genuss der sinnlichen Güter schwelgt. Der Mensch kann nicht ewig ein Bürger dieser sinnlichen Welt bleiben, sondern das Ziel eines Jeden, welcher in ihr lebt, ist, dass er durch den Tod in die übersinnliche Welt übergeht, und dieses Ziel seines irdischen Lebens soll der Mensch schon während seines Lebens fortwährend beherzigen, er soll in der sinnlichen Welt lebend mit seinem Herzen doch der übersinnlichen angehören. Dieser Sinn für das Uebersinnliche wird genährt, wenn der Mensch an die Stätten der Trauer sich begibt, er wird gehemmt,

wenn er an die Stätten geht, wo der Sinnengenuss seine Feste feiert. Die Ww. בַּאֲשֶׁר הוּא סוֹתֵם כָּל־הָאָדָם bilden den Vordersatz, den Nachsatz die Ww. וְהַחַי יִתֵּן אֶל־לִבּוֹ, und בְּ steht wie 5, 6 zur Bezeichnung dessen, worin das Subj. besteht. Hgstbg's Erkl. dieses V. ist eine völlig verfehlte. Das Verhältniss des V. zum vorigen soll dieses sein: „gross sind die Leiden dieses Lebens, das muss Israel jetzt in schmerzlicher Erfahrung erkennen, aber wer sie recht zu benutzen versteht, dem tragen sie reiche Frucht. Israel befand sich damals im Hause der Trauer, die heidnischen Zwingherrn im Hause des Gastmahls, vgl. C. 10, 19, wo ihre üppigen Schwelgereien geschildert werden. Aber wenn sie nur die Zeit ihrer Heimsuchung erkennen, so ist das Glück auf ihrer Seite. Wenn sie aus ihren traurigen Umständen, aus den Verheerungen, welche der Tod unter dem Volke Gottes bereits angerichtet hat, den Zorn Gottes gegen die Sünde erkennen, so werden sie „ein weises Herz" erlangen, das höchste Heil auf Erden und die Bedingung alles andern. Unglückszeiten sind Segenszeiten für die Kirche." Abgesehen davon, dass diese Auffassung auf einer unrichtigen Ansicht von der Zeit der Abfassung des Buchs beruhet, scheitert dieselbe an der unzweifelhaften Thatsache, dass das טוֹב in V. 2 in derselben Reihe mit dem טוֹב in V. 1 steht und es darum nur als willkührlich bezeichnet werden kann, wenn Hgstbg V. 2 durch aber mit V. 1 verknüpft. — V. 3. Der Gram, das Grämen (über die Bed. von כַּעַס vgl. Hupfeld zu Ps. 6, 8) ist die der That des Gehens nach der Stätte der Trauer entsprechende Sinnesart, die Abkehr des Herzens von der Sinnenwelt und ihren Gütern, die ernste Richtung auf die mit dem Tode eintretende Versetzung in die übersinnliche Welt des Jenseits. Das Lachen ist der Ausdruck der der That des Gehens nach der Stätte des Sinnengenusses entsprechenden Sinnesart, der Freude, der Lust an der sinnlichen Welt und ihren Gütern. Jene Sinnesart ist besser als diese, sagt der Prediger. Denn wenn sich auf dem Angesicht, indem es nicht lacht, der Gram abspiegelt, wird das Herz einer Freude theilhaftig, welche die sinnliche Welt mit ihren Gütern gar nicht zu gewähren vermag, einer in der Ewigkeit gegründeten, ewigen, wahrhaften Freude. Missvergnügen an der sinnlichen Welt und ihren Gütern ist die Wurzel der wahren in der Zukehr zu der übersinnlichen Welt und ihren Gütern gegründeten

Freude des Herzens. Der Gram ist die Mutter der Freude, die Freude wird geboren aus dem Gram. In Bez. auf den Ausdruck רַע פָּנִים vgl. 1 Mos. 40, 7. Neh. 2, 2. Zu יִיטַב לֵב vgl. 9, 7 u. 11, 9. In der Verbindung mit לֵב bed. טָב nie gut sein oder werden, sondern immer guter Dinge, fröhlich sein oder werden, vgl. Richt. 19, 6. 9. 1 Kön. 21, 7. Ruth 3, 7. — V. 4. Das Herz der Weisen ist im Hause der Trauer, fährt Salomo fort, d. i. es ist zu Hause in der Trauer: es ist das charakteristische Kennzeichen der Weisen, dass sie in der Trauer d. i. in der Abkehr von der sinnlichen Welt und ihren Gütern ihr Leben führen, dass der Grundton ihres Herzens das sehnsuchtsvolle Verlangen nach der übersinnlichen Welt ist, wo die Heimath des Menschen ist. Vgl. אֲבִיוֹנָה 12, 5. Dagegen das Herz der Thoren ist im Hause der Freude, d. i. es ist zu Hause in der Freude: es ist das charakteristische Kennzeichen der Thoren, dass sie in der Freude d. i. in der Zukehr zu der sinnlichen Welt und ihren Gütern ihr Leben führen, dass sie in denselben ihre volle Befriedigung finden und nach nichts Anderm verlangen. Mit אֵבֶל wird hier nichts Anderes als in V. 3 mit כַּעַס, mit שִׂמְחָה hier nichts Anderes als in V. 3 mit שְׂחוֹק bezeichnet. Sowohl die Trauer aber als die Freude ist als Haus vorgestellt, darin der Mensch wohnen, heimisch sein kann. — V. 5. Wenn man nun Solche anhört, welche in der Trauer zu Hause sind und aus ihrer Trauer heraus reden, die Freude strafen und Trauer predigen, so thut man damit besser, als wenn man Solche anhört, welche in der Freude zu Hause sind und ihre Freude laut werden lassen in lustigem Gesange. Warum es besser ist, das Schelten des Weisen zu hören als den Gesang der Thoren, wird in den beiden folgenden Versen erklärt. — V. 6. Wie, wenn Dornen unter dem Topf brennen, es nur Geknister gibt, keine Erwärmung des Topfes, so hat man auch von den Thoren, wenn man ihren Gesang anhört, keine Förderung im geistigen Leben zu erwarten. Das Anhören des lustigen Gesanges der Thoren hat keinen Erfolg, bringt keinen Gewinn. Mit שְׂחוֹק ist hier dasselbe gemeint wie in V. 5 mit שִׁיר, der Ausdruck der sinnlichen, weltlichen Freude. — V. 7. Wenn man einerseits keine Förderung von den Thoren erfährt, indem man sich in ihre Gemeinschaft begibt und ihren Gesang, ihr Lachen anhört, wird man andererseits von ihnen leicht den Schaden erfahren, dass man in irgend einer

Weise selbst der Thorheit näher gerückt wird. Das den V. eröffnende כִּי führt einen dem in V. 6 angegebenen parallelen zweiten Grund ein. Man kann entweder durch Bedrückung, mit Gewalt, mit Zwang von den Thoren, wenn man in ihre Gemeinschaft sich begibt, dazu gebracht werden, in ihren Gesang, ihr Lachen einzustimmen, an ihrer Freude Theil zu nehmen, mit den Wölfen zu heulen und aus einem Weisen zum Narren zu werden, oder man kann auch durch Geschenk, durch Erweisung von Freundlichkeit, durch Verlockung von ihnen gewonnen zu einem Thoren gemacht werden. Die Bedrückung, die den Weisen zum Narren macht, ist nicht die des Weisen, denn der Weise verübt keine Bedrückung, sondern die des Thoren. Ebenso ist das Geschenk, das das Herz verderbet, das von dem Thoren gegebene. In Bez. auf die Verbindung des Verbum im Masc. mit dem Nomen im Fem. vgl. Ges. 144 a. Ew. 306.

Zweiter Abschnitt 7, 8—14.

Die in diesem Abschnitt ausgesprochene Lehre lautet: **Die Weisheit besteht darin, dass der Mensch das Unglück, welches Gott über ihn verhängt, in geduldiger Ergebung trägt.**

7, 8. *Besser der Ausgang einer Sache als ihr Anfang, besser langmüthig als hochmüthig.* 9. *Sei nicht schnell in deinem Gemüth, dich zu grämen, denn Gram ruht im Herzen von Thoren.* 10. *Sprich nicht: was ist es, dass die früheren Tage besser waren als diese? denn nicht aus Weisheit fragst du darnach.* 11. *Gut ist Weisheit wider Verhängniss und ein Vorzug für die, welche die Sonne sehen.* 12. *Denn Schatten ist die Weisheit, Schatten von Silber, und der Vortheil der Erkenntniss: die Weisheit belebt, die sie haben.* 13. *Siehe an das Thun Gottes, denn wer kann gerade machen, was er krumm gemacht hat?* 14. *Am Tage des Glücks sei guter Dinge, und am Tage des Unglücks siehe es an; auch dieses neben jenem macht Gott; darum, weil der Mensch nicht nach ihm irgend Etwas findet.*

V. 8. Was eine Sache sei, das lässt sich nicht sowohl aus dem Anfang beurtheilen, den sie nimmt, als aus ihrem Ausgang, der Ausgang einer Sache ist für die Beurtheilung derselben entscheidend, nicht ihr Anfang, der Anfang lässt verschiedene Fortgänge denken zu verschiedenem Ende, das Ende entscheidet über das

Wesen der Sache. Darum ist es besser geduldig abzuwarten, was aus einer Sache wird, zu welchem, einem guten oder schlechten, Ausgang sie sich entwickelt, als schon am Anfang derselben vorschnell über sie zu urtheilen, sie zu loben oder zu verurtheilen. — V. 9. Aus dem im 2. Gl. des vorigen V. aufgestellten Grundsatz wird hier eine Vorschrift abgeleitet. Der Mensch soll sich nicht sogleich zum Gram hinreissen lassen in seinem Gemüth, sagt der Prediger, wenn es ihm einmal nicht gut geht, so dass er die Hoffnung aufgäbe, es werde noch zu einem glücklichen Ausgang mit ihm kommen. Denn die sich so gleich zum Gram hinreissen lassen, sind Thoren, nur Thoren lassen sich gleich zum Gram hinreissen. Wer nämlich weise ist, weiss, dass ein böser Anfang einen guten Ausgang haben kann, und dass es darauf ankommt, den Ausgang geduldig abzuwarten, nicht durch den Anfang sein Urtheil bestimmen zu lassen. In Bez. auf אַל־תְּבַהֵל vgl. 5, 1. — V. 10. Dieser V. ist dem vorigen ganz parallel. Im 1. Gl. wird die im 1. Gl. von V. 9 ausgesprochene Vorschrift näher bestimmt, im 2. Gl. wird sie in der umgekehrten Weise begründet, als es im 2. Gl. von V. 9 geschehen. Wenn es Einem einmal nicht gut geht, heisst es, dann soll man nicht, indem man seinem Gram darüber Worte leihet, sprechen: wie kommt es, dass es mir jetzt nicht mehr so gut geht wie früher? Solche Frage des Grams nach dem Grunde des Uebels geht nicht aus Weisheit hervor, sondern vielmehr aus Thorheit. Die Frucht der Weisheit ist geduldige Ergebung in das Leiden, welches, wenn es gut getragen wird, gewiss auch ein gutes Ende nehmen wird. — V. 11. Die Weisheit, nämlich die V. 8 bezeichnete, ist die beste Waffe wider das unglückliche Verhängniss für die Menschen, sagt der Prediger. Die beiden Glieder ergänzen einander; und der V. würde, wenn man die beiden Sätze in einen zusammenziehen wollte, so lauten: gut, ein Vorzug, d. i. das Beste, ist Weisheit wider Verhängniss für die die Sonne Sehenden. Wenn man unter dem Druck unglücklichen Verhängnisses schmachtet, so ist das Beste, was man thun kann, weise sein, näml. in der V. 8 näher bezeichneten Weise. Für die Bed. von עִם wider vgl. Hi. 10, 17; 16, 21, für die Bed. von נַחֲלָה Verhängniss vgl. Hi. 20, 29; 27, 13; 31, 2, für die Bed. von יִתְר Vorzug vgl. 6, 8. Die gewöhnliche Auffassung des V. ist jedoch eine ganz andere. Man nimmt עִם in der Bed. wie, נַחֲלָה

in der Bed. Erbe und יֹתֵר in der Bed. mehr und übers.: Weisheit ist gut wie ein Erbe, und noch besser für die, welche die Sonne schauen. Das 1. Gl. soll ausdrücken, dass die Weisheit sich mit dem Besitz messen kann, ihm ebenbürtig ist, das 2. Gl. soll dann steigernd hinzufügen, dass die Weisheit sogar den Besitz überragt. Dies die Erkl. von Hrzfld, Hitz., Hgstbg. Gegen diese Erkl. und für die gegebene spricht aber, dass es sich in diesem Abschnitt nicht um das Verhältniss der Weisheit zum äussern Besitzthum handelt, sondern um den Werth der Weisheit im Unglück, dass also schon im Allgemeinen die gegebene Erkl. im Zusammenhang ebenso passend wie die gewöhnliche unpassend erscheinen muss, und dass namentlich der Zusammenhang das den allgemeinen Begriff Erbe ausdrückende נַחֲלָה nicht sowohl in der Bed. Vermögen als vielmehr in der Bed. Verhängniss zu fassen Veranlassung gibt. — V. 12. Dass die Weisheit das vorzüglichste Gut für die Menschen im Unglück sei, wird hier begründet. Sie ist es darum, sagt der Prediger im 1. Gl., weil sie Schatten, und zwar der lieblichste, köstlichste Schatten ist. Inwiefern sie aber das ist, wird im 2. Gl. erklärt. Der Vortheil, den die Weisheit gewährt und durch den sie als der köstlichste Schatten sich erweiset, ist: die Weisheit gibt denen, die sie haben, im Unglück Leben, d.i. sie hält aufrecht, tröstet, beseeligt im Unglück die Menschen, deren Eigenthum sie ist. Das erste בְּצֵל, welches das Prädikat zu dem Subjekt הַחָכְמָה ist, vgl. 5, 6; 7, 2, wird mit dem zweiten בְּצֵל aufgenommen, um die nähere Bestimmung הַכֶּסֶף anzuknüpfen. In Bez. auf die Bezeichnung des köstlichsten Schattens als Schatten von Silber vgl. Spr. 10, 20. Ps. 12, 7. Mit דַּעַת im 2. Gl. ist nichts Anderes gemeint als mit חָכְמָה; nur der Abwechselung wegen ist einmal dieser, dann jener Ausdruck gewählt. Der Bezeichnung der Weisheit als belebender Schatten liegt zu Grunde die Vergleichung des Unglücks mit sengender Sonnengluth. Vgl. Jes. 25, 4. Die gewöhnliche Erkl. dieses V. entspricht der gewöhnlichen Erkl. des vorigen, dessen Begründung er enthält. Im 1. Gl., entsprechend dem 1. Gl. von V. 11 — man erkl. entweder: denn (ist Einer) im Schatten der Weisheit, (so ist er) im Schatten des Geldes (z. B. Hgstbg), oder: denn Schatten ist die Weisheit, Schatten ist das Geld (Hitz.) — sollen Weisheit und Vermögen einander gleichgestellt sein: sie schirmen beide vor Gefahren;

im 2. Gl., parallel dem 2. Gl. von V. 11, soll angegeben sein, warum die Weisheit besser sei als Vermögen: was die Einsicht vor dem Gelde voraus hat, ist, dass sie das Leben gibt (Hgstbg) oder erhält (Hitz.) dem, der sie hat. Gegen diese Erkl. gilt die schon in Bezug auf den vorigen V. ausgesprochene Bemerkung, dass es in diesem Abschnitt nicht um das Verhältniss der Weisheit zum äussern Besitzthum, sondern um den Werth der Weisheit im Unglück sich handelt, vom Gelde in demselben gar nicht die Rede ist. — Die Vv. 13. 14 enthalten nun das dem in den Vv. 9. 10 enthaltenen Verbot entsprechende Gebot. — V. 13. Der genaue Parallelismus, in welchem die beiden Glieder dieses V. stehen, lässt über den Sinn desselben keinen Zweifel übrig, und von ihm aus verbreitet sich sogar über den folgenden V. ein helles Licht. Da die Ww. אֶת־מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים den Ww. אֵת אֲשֶׁר עִוְּתוֹ entsprechen, so kann unter dem Thun Gottes nur das von Gott über den Menschen verhängte Unglück verstanden werden. Dem רְאֵה entsprechen die Ww. כִּי מִי יוּכַל לְתַקֵּן. Der Mensch soll von dem über ihn von Gott verhängten Unglück sich nicht unwillig und ungeduldig abwenden mit dem Gesicht, um es nicht zu sehen, sondern er soll dasselbe, ohne zu klagen und ohne selbst sich helfen zu wollen, ruhig ansehen d. i. geduldig sich gefallen lassen, willig tragen. Warum er das soll, wird im 2. Gl. erklärt. Der Mensch in seiner Ohnmacht ist nicht im Stande, eine Aenderung des trüben Geschicks, welches der allmächtige Gott über ihn verhängt hat, zu bewirken. Weil er es nicht vermag, soll er die Schickung Gottes ruhig ansehen, geduldig über sich ergehen lassen. Vgl. 1, 15. — V. 14. Das Gebot V. 13 wird im 1. Gl. näher bestimmt, im 2. Gl. ebenfalls begründet. Wenn Gott dem Menschen Glück bescheert, soll er es frohen Muths geniessen, sagt der Prediger, wenn Unglück über ihn kommt, soll er dasselbe ohne Unwillen und Ungeduld ruhig ansehen als von demselben Gott geschickt, von dem das Glück kommt, darum, weil der Mensch nicht das Geringste Gott nacheifernd ausrichten kann. Das בְּ in בְּטוֹב dient zur Einführung des Prädikats, vgl. Ps. 68, 5. Hi. 23, 13. Ew. 217 f. In Bez. auf טוֹב gut s. v. a. guter Dinge, fröhlich vgl. יָטַב V. 3, בְּלֵב־טוֹב 9, 7. Das רְאֵה darf hier natürlich nicht anders gefasst werden als im vorigen V. Das aus den vorhergehenden Ww. zu ergänzende Obj. kann also nur רָעָה sein: siehe es an, ruhig und

gelassen. Unrichtig ist es, wenn man als Obj. בְּיוֹם רָעָה betrachtet (z. B. Ew., Heilgstdt), oder wenn man רָאָה in der Bed. betrachten, erwägen, bedenken nimmt und in רְאֵה eine Aufforderung findet, das in den Ww. des 2. Gl. Gesagte zu bedenken (z. B. Hitz.), oder wenn man gar nach בְּיוֹם רָעָה ergänzt: da sei auch zufrieden, und רְאֵה gegen die Accente zum Folgenden zieht: denn siehe! auch diesen u. s. w. (Hgstbg). Man kann nur verbinden: am Tage des Unglücks siehe. Das 2. Gl. enthält eine zwiefache Begründung des im 1. Gl. gegebenen Gebots. Die erste und untergeordnete ist enthalten in den Ww. גַּם אֶת־זֶה לְעֻמַּת־זֶה עָשָׂה הָאֱלֹהִים, in denen זֶה entweder maskulinisch auf יוֹם oder neutrisch auf טוֹבָה und רָעָה bezogen werden kann. Die zweite und die Hauptbegründung enthalten die Ww. עַל־דִּבְרַת שֶׁלֹּא יִמְצָא הָאָדָם אַחֲרָיו מְאוּמָה. Gewöhnlich fasst man diese Ww. als einen dem in den vorhergehenden Ww. enthaltenen Hauptsatz untergeordneten Satz: auch — — hat Gott gemacht, damit der Mensch nicht Etwas nach ihm finde. Gegen diese Auffassung entscheidet aber einmal das Verhältniss dieses V. zu dem vorigen, wonach diese Ww. hier den Ww. des 2. Gl. dort entsprechen, sodann die Verwandtschaft, welche zwischen denselben und den Ww. 3, 11 מִבְּלִי אֲשֶׁר לֹא־יִמְצָא הָאָדָם אֶת־הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר־עָשָׂה הָאֱלֹהִים מֵרֹאשׁ וְעַד־סוֹף unleugbar stattfindet. Demgemäss können die Ww. nur als Begründung des im 1. Gl. gegebenen Gebots gefasst werden, des Sinns: darum, weil der Mensch nicht findet irgend Etwas, d. i. nicht zu Stande zu bringen weiss irgend Etwas, nach ihm, näml. Gott, d. i. so, dass er Gott nach oder gleich käme. אַחֲרָיו ist also s. v. a. עִמּוֹ Hi. 37, 18.

Dritter Abschnitt 7, 15—18.

Die Lehre, welche in diesem Abschnitt gegeben wird, lautet: **Die Weisheit besteht darin, dass der Mensch sich ebenso fern hält von der Sünde als von der Selbstgerechtigkeit.**

7, 15. *Ich habe Alles gesehen in den Tagen meiner Eitelkeit: es gibt einen Gerechten, der untergeht bei seiner Gerechtigkeit, und es gibt einen Bösen, der lange lebt bei seiner Bosheit.* 16. *Sei nicht völlig gerecht und mache dich nicht übermässig weise! warum willst du dich zu Grunde richten?* 17. *Sei nicht völlig böse und sei nicht*

thöricht! warum willst du sterben, da nicht deine Zeit ist? 18. *Gut, dass du an Diesem festhältst, aber auch von Jenem lass deine Hand nicht los, denn der Gottesfürchtige geht hervor mit allem dem.*

V. 15. Alles ist nicht s. v. a. allerlei, sondern s. v. a. alles Beides. Was alles Salomo gesehen hat, wird nämlich im 2. Gl. näher bestimmt und ist ein Doppeltes: dass ein Gerechter untergeht bei seiner Gerechtigkeit, und dass ein Böser lange lebt bei seiner Bosheit. Das alles, das Eine wie das Andere, hat Salomo gesehen in den Tagen seiner Eitelkeit d. i. in seinem Leben, während dessen er sich vergeblich gemüht hat. Um was er sich vergeblich in seinem Leben gemüht hat, muss aus dem Zusammenhang geschlossen werden. Es kann nichts Anderes sein als die Vermeidung der beiden Klippen, vor denen er im Folgenden warnt. Von der Gerechtigkeit wie von der Bosheit, bei welcher Einer untergeht, sich fern zu halten, ein Gottesfürchtiger im wahren Sinn zu werden, darnach hat Salomo selbst in seinem Leben vergebens gestrebt. Nichtsdestoweniger ermahnt er, der Weisheit, um welche er vergeblich sich gemühet, nachzujagen. Im 2. Gl. ist die Construktion dieselbe wie 6, 11: יֵשׁ gehört nicht blos zu צַדִּיק und zu רָשָׁע, so dass die Participia אֹבֵד und מַאֲרִיךְ für das Vrb. fin. mit dem Relativ stünden: es gibt einen Gerechten, der untergeht bei seiner Bosheit, und es gibt einen Bösen, der lange lebt bei seiner Bosheit, sondern יֵשׁ gehört zu אֹבֵד und מַאֲרִיךְ, so dass יֵשׁ צַדִּיק אֹבֵד und יֵשׁ רָשָׁע מַאֲרִיךְ im Grunde s. v. a. צַדִּיק אֹבֵד und רָשָׁע מַאֲרִיךְ ist. Welcher Art nun der Gerechte ist, der bei seiner Gerechtigkeit untergeht, welcher Art der Böse, der bei seiner Bosheit lange lebt, ergibt sich aus den folgenden Versen. — V. 16. Wenn der Prediger hier fordert, der Mensch solle nicht völlig gerecht sein, so kann seine Meinung unmöglich sein, man solle nicht die höchste Gerechtigkeit, die in der Erfüllung des ganzen Gesetzes besteht, zu erreichen sich mit allen Kräften angelegen sein lassen, sondern er kann nur meinen, der Mensch solle nicht in seinen Augen völlig gerecht sein, nicht wähnen die volle Gerechtigkeit schon erreicht zu haben und keiner Vervollkommnung in derselben mehr zu bedürfen. Wie dies schon daraus hervorgeht, dass Salomo mit allen Vorschriften, welche den Inhalt dieses Buchs ausmachen, nichts Anderes als die höchste mögliche Gerechtigkeit der Menschen in allen Beziehungen bezweckt, so lassen

auch die folgenden Ww. darüber keinen Zweifel übrig, deren Sinn nur sein kann, der Mensch solle sich nicht übermässig weise machen d. i. für übermässig weise erklären in seinen Gedanken und Worten, sich nicht einbilden und diese Einbildung laut werden lassen, dass er die Weisheit schon im höchsten Maasse besitze. Das Hithp. הִתְחַכֵּם ist das Refl. von חִכֵּם weise machen, was auch s. v. a. für weise halten und erklären sein kann, bed. also sich weise machen, sich für weise halten und erklären, vgl. הֶחֱטִיא 5, 5, nicht sich weise betragen, wie man gewöhnlich nach 2 Mos. 1, 10 es nimmt, was gar nicht hierher passt. Zur Begründung seiner Forderung weiset der Prediger darauf hin, dass man, wenn man völlig gerecht sei und sich übermässig weise mache, sich zu Grunde richte, das Verderben als die von Gott verhängte Strafe auf sich herabziehe. Die Ww. לָמָּה תִּשּׁוֹמֵם sehen zurück auf die Ww. יֵשׁ צַדִּיק אֹבֵד בְּצִדְקוֹ in V. 15. Der Gerechte, welcher bei seiner Gerechtigkeit untergeht, ist hiernach derjenige, welcher sich für einen vollkommenen Gerechten, seine Gerechtigkeit für eine tadellose hält und erklärt, und was den Untergang ihm zuzieht, ist nicht seine Gerechtigkeit selbst, sondern seine Meinung von derselben, der Wahn, dass sie untadelig und verdienstlich sei, seine Selbstgerechtigkeit. — V. 17. Nachdem Salomo im vorigen V. vor der Selbstgerechtigkeit gewarnt hat, warnt er hier vor der Ungerechtigkeit. Der Mensch soll nicht völlig böse sein, d. i. er soll sich nicht dermaassen in den Dienst der Bosheit begeben, dass sie ihn ganz und gar beherrscht und er ihr, ohne ihr Widerstand zu leisten, unbedingt gehorcht. Er soll nicht als Knecht der Sünde sich in die Reihe der Thoren stellen, wie sie Ps. 14, 1. geschildert sind. Er soll vielmehr gerecht und weise sein, mit allen Kräften der Gerechtigkeit dienen und die Weisheit sich zu eigen zu machen bestrebt sein. Als Strafe für sein Leben in der Bosheit und in der Thorheit zieht sich der Mensch, wie zur Begründung der ausgesprochenen Warnung im 2. Gl. erklärt wird, das Gericht des Untergangs von Gott zu. Die Ww. לָמָּה תָמוּת בְּלֹא עִתֶּךָ entsprechen den Ww. יֵשׁ רָשָׁע מַאֲרִיךְ בְּרָעָתוֹ in V. 15. Hieraus ergibt sich, wer der Böse ist, welcher lange lebt bei seiner Bosheit. Jeder Mensch ist ein Böser, weil keiner ein Gerechter ist, vgl. V. 20. Dennoch ist ein Unterschied zwischen den verschiedenen Menschen als bösen. Der eine ist völlig böse und ein Thor d. i. ein

Knecht der Sünde, deren Forderungen er willig und widerstandslos vollzieht. Er stirbt, da seine Zeit nicht ist, getroffen vom Gerichte Gottes. Er ist es also nicht, der lange lebt bei seiner Bosheit. Der Böse, welcher lange lebt bei seiner Bosheit, ist der Mensch, der böse ist von Natur, aber nicht mit seinem Willen, der der Bosheit in ihm, deren er sich reuig bewusst ist, mit allen seinen Kräften widerstrebt und vielmehr der Gerechtigkeit dient und einzig und allein ihren Geboten Folge zu leisten bestrebt ist, und was ihm das Leben erhält, ist nicht seine Bosheit, sondern sein Schmerz über und sein Kampf gegen dieselbe, seine Gerechtigkeit. — Der Gerechte, welcher sich für vollkommen gerecht und weise hält und ausgibt, zieht sich damit den Untergang zu, und darum soll der Mensch nicht völlig gerecht sein und sich nicht übermässig weise machen, der Böse aber, welcher sich als böse erkennt und der Gerechtigkeit mit allen Kräften nachstrebt, lebt lange, und darum soll der Mensch nicht völlig böse und nicht thöricht sein, sondern gerecht und weise. — V. 18. Vor Allem, sagt der Prediger hier, kommt es darauf an, dass man die letzte Regel, V. 17, genau beachtet, die, von der völligen Bosheit und von der Thorheit mit allen Kräften sich fern zu halten. Gleichermaassen aber muss man die erste Regel, V. 16, nicht unbeachtet lassen, sondern immer vor Augen und im Herzen haben, die, trotz aller Gerechtigkeit und Weisheit, welche man erreicht hat, sich doch nicht als völlig gerecht und weise anzusehen, sondern als einen Sünder sich zu betrachten. Denn als gottesfürchtig kann Einer erst dann gelten, wenn er das Alles thut, nicht blos das Böse meidet, sondern auch seine Gerechtigkeit, welche er wirklich besitzt, und wenn sie noch so vollkommen wäre, als mangelhaft anerkennt. Das erste זֶה geht auf die zuletzt in V. 17 ausgesprochene, das zweite זֶה auf die zuerst in V. 16 ausgesprochene Forderung, und mit כֻּלָּם werden diese beiden Forderungen, die erste und die zweite, gemeint. Gew. erkl. man: denn wer Gott fürchtet, entgeht dem Allen, näml. dem Verderben, das zu beiden Seiten droht. Aber dass יָצָא in der Bed. entgehen stehen könne, ist nicht anzunehmen. Ebensowenig aber lässt sich denken, dass יָצָא abgekürzt aus der Formel צֵאת וָבוֹא z. B. 1 Kön. 3, 7 bedeute einhergehen und in אֶת־כֻּלָּם der Akkus. der des Maasses, des Weges sei: denn wer Gott fürchtet, fährt mit Beidem. *Medio tutissimus ibis;*

die Mittelstrasse ist die beste. Man muss es weder mit der Gerechtigkeit noch mit der Sünde übertreiben. Dies die Ansicht Hitzigs, die indessen die Meinung des Predigers sicherlich nicht trifft. Wir haben יָצָא in keiner anderen Bed. als hervorgehen s. v. a. zur Erscheinung kommen zu nehmen, אֵת ist nicht Zeichen des Akkus., sondern die Präp. mit, und mit יִרְא אֱלֹהִים wird nicht sowohl das Subjekt als vielmehr das Produkt des Hervorgehens bezeichnet, wie schon das Fehlen des Artikels zeigt (vgl. 5, 2): ein Gottesfürchtiger geht hervor mit dem Allen, wenn man alle beiden Vorschriften erfüllt.

Vierter Abschnitt 7, 19—22.

Die Weisheit besteht darin, dass der Mensch im Bewusstsein seiner eigenen Sündhaftigkeit die Sünden Anderer mild beurtheilt. Dies ist die Lehre, die in diesem Abschnitt ertheilt wird.

7, 19. *Die Weisheit muss eine Macht sein über den Weisen grösser denn zehn Gewaltige, welche in der Stadt sind.* 20. *Denn ein Mensch, es gibt keinen gerechten auf der Erde, welcher Gutes thäte und nicht sündigte.* 21. *Auch auf alle Worte, welche sie reden, richte dein Herz nicht, so dass du nicht hörst deinen Knecht, wenn er dich schmähet.* 22. *Denn auch bei vielen Malen weiss dein Herz, dass auch du Andere geschmähet.*

V. 19. Der V. enthält nicht eine Aussage, sondern eine Forderung. Die Weisheit, sagt Salomo, muss eine Macht sein über den Weisen grösser denn zehn Gewaltige, welche in der Stadt sind, d. i. kraft der Weisheit muss der Weise eine Macht ausüben über sich selbst, grösser, als zehn Gewaltige sie über die Stadt üben, in der sie sich befinden. — V. 20. Der Grund, warum die Weisheit sich darin beweisen muss, dass der Mensch vor Allem sich selbst beherrscht, ist der, dass jeder Mensch ein Sünder ist. Die Bedeutung dieses Grundes ergibt sich erst bei V. 22. — V. 21. In welcher Weise der Mensch sich selbst beherrschen müsse, wird hier erklärt, so dass V. 21 dem V. 19 entspricht. So viele Worte auch die Menschen reden mögen, näml. über Einen, Einen schmähend, auf sie alle soll der Mensch nicht achten, so dass er sich durch sie zu Zorn und Rache verleiten liesse, in der Art, dass er selbst seinen Knecht, seinen Untergebenen, nicht zu hören scheint, nicht beachtet, wenn

derselbe ihm ungerechterweise Fehler vorwirft. — V. 22. Der Grund für die in V. 21 ausgesprochene Vorschrift wird ausgesprochen und zugleich die nähere Erklärung zu V. 20 gegeben. Wenn Einer auch noch so viele Male geschmähet wird, so kann er sich doch nicht darüber beklagen, da sein Herz sich bewusst ist, dass er sich gleichfalls gegen Andere Schmähungen erlaubt, Andern mit unbegründeten Vorwürfen Unrecht gethan hat. פְּעָמִים רַבּוֹת ist weder mit יָדַע noch mit קִלַּלְתָּ zu verbinden, da in beiden Fällen das גַּם vorher überflüssig wäre, sondern es steht absolut: auch bei vielen Malen, wenn es auch viele Male vorkommt, näml. dass man dich schmähet.

Fünfter Abschnitt 7, 23—26.

Die Lehre, welche der Prediger in diesem Abschnitt aufstellt, ist: **Die Weisheit besteht darin, dass der Mensch sich nicht in die Gewalt des Weibes begibt.**

7, 23. *Alles dies habe ich versucht mit der Weisheit, ich habe gesprochen: ich will weise werden, und sie ist fern von mir.* 24. *Fern ist, was es gewesen, und tief ist tief, wer mag es finden?* 25. *Ich habe mich gewendet, und mein Herz wollte erkennen Bosheit als Unverstand und die Thorheit als Narrheit.* 26. *Und immer finde ich das Gift, das schlimmer als der Tod, das Weib, dass es Schlingen ist und Netze sein Herz, Bande seine Hände: wer gut vor Gott, rettet sich davor, und der Sünder fängt sich darin.*

V. 23. Mit כָּל־זֶה wird nicht auf das Vorhergehende hingewiesen, weder das unmittelbar Vorhergehende, noch alles bisher Vorgekommene von Anfang des Buchs an, sondern auf das Folgende, und mit בַּחָכְמָה wird die Weisheit nicht als das Werkzeug, sondern, wie aus der in den folgenden Worten enthaltenen Erklärung hervorgeht, als der Gegenstand der mit נִסִּיתִי ausgedrückten Thätigkeit Salomo's bezeichnet. In aller der V. 25 näher zu bezeichnenden Weise hat Salomo in Betreff der Weisheit, um die Weisheit sich anzueignen, Versuche gemacht, er hat sich vorgenommen weise zu werden, es ist ihm aber nicht gelungen, sondern die Weisheit ist ihm unerreichbar fern geblieben. — V. 24. Die letzten Worte von V. 23 werden hier ausgeführt. Fern ist, nämlich von ihm, sagt

Salomo, auch jetzt, so sehr er auch versucht hat, es sich nahe zu bringen, was früher es gewesen, und tief, d. i. was einmal tief ist, ist tief, d. i. ist und bleibt tief, Niemand kann es erreichen, aus der Tiefe zu sich heraufholen. Unter dem Fernen und Tiefen, Unerreichbaren ist die Weisheit zu denken. Die Weisheit, sagt Salomo, ist auch jetzt noch, aller Versuche mit ihr, sie sich anzueignen, ungeachtet, ihm ebenso fern, als sie ihm jemals gewesen, sie bleibt, was sie ist, tief, unerreichbar. Im 1. Gl. ist רָחוֹק das Präd., מַה־שֶּׁהָיָה mit Wiederholung von רָחוֹק das Subj., im 2. Gl. ist das erste עָמֹק, welches kurz f. מַה־שֶּׁהָיָה עָמֹק steht, das Subj., das zweite עָמֹק das Präd. Diese natürliche und einfache Auffassung findet sich nur bei Herzfeld, während die Erklärungen der übrigen Ausleger alle höchst gezwungen sind. — V. 25. Nachdem die letzten Ww. von V. 23 ausgeführt worden sind, werden nun auch die ersten Ww. desselben V. ausgeführt. Salomo erklärt sich näher darüber, was alles er mit der Weisheit, in der Absicht weise zu werden, versucht hat. Gewöhnlich verbindet man וְלִבִּי mit den vorhergehenden Ww. סַבּוֹתִי אֲנִי, denen es sich unterordnen soll: ich habe mich gewendet und mein Herz s. v. a. ich habe mich gewendet mit meinem Herzen. Richtiger ist es aber, וְלִבִּי mit dem Folgenden zu verbinden. Salomo hat sich gewendet, d. i. er hat nach verschiedenen Richtungen hin sich bemüht. In welcher Beziehung er dies gethan, sagen die folgenden Ww., in denen לִבִּי das Subj. ist und die Infinitive mit לְ für das Vrb. fin. stehen zur Bezeichnung der Absicht, welche Salomo's Herz hatte: sein Herz wollte erkennen und wollte erforschen und suchte (der Gleichmässigkeit halber steht f. בְּקֵשׁ der Inf. בַּקֵּשׁ) Weisheit und Klugheit, d. i. es ging angelegentlich darauf aus, die Weisheit sich anzueignen. Die nähere Bestimmung der Weisheit, welche Salomo's Herz suchte, wird im 2. Gl. gegeben. Sein Herz wollte Bosheit als Unverstand und Thorheit als Narrheit erkennen, d. i. es ging darauf aus, die Bosheit als Unverstand anzusehen und demgemäss zu hassen und zu meiden, und die Thorheit als Narrheit zu betrachten und demgemäss zu verabscheuen und sich vor ihr zu hüten. Diejenige Weisheit also wollte Salomo sich aneignen, die in der Gerechtigkeit besteht. — V. 26. Salomo erklärt hier zunächst, mit welchem Erfolg er um die Aneignung der Weisheit sich gemüht hat, in Beziehung auf einen einzelnen Punkt, auf welchen es ihm

in diesem Zusammenhang gerade ankommt. Sein Mühen ist ein eiteles gewesen auch in dieser Hinsicht, vgl. V. 15. So sehr er sich auch in aller Weise gemühet hat, die Bosheit und die Thorheit zu hassen und zu meiden, dennoch — dies wird mit dem den V. eröffnenden ו ausgedrückt — findet er immer wieder statt der Weisheit und Klugheit, die sein Herz sich anzueignen gesucht, das Gift, das schlimmer ist als der Tod, und welches sein Herz meiden wollte, das Gift der Bosheit und Thorheit, näml. dass dieses sein Herz sich aneigne, er findet dennoch immer wieder dazu sich hingerissen, von dem so schlimmen Gift zu naschen, welches er zu meiden sich vorgenommen, die Sünde, die der Leute Verderben ist, zu lieben und zu thun. Die nähere Bestimmung der Beziehung, in welcher er immer wieder sein Herz in die Gewalt der Sünde hineingezogen findet, wird in den folgenden Ww. gegeben, in denen nachdrücklich zunächst der Gegenstand, welchen er immer wieder findet, das Weib, genannt und dann die Bezeichnung der Beziehung angeknüpft wird, in welcher er denselben findet. Immer wieder also findet Salomo das Weib, dass dasselbe Schlingen ist und Netze sein Herz, Bande seine Hände, d. i. dass das Weib für ihn Schlingen ist, dass sein Herz für ihn Netze, seine Hände für ihn Bande sind, er findet sich immer wieder in den Schlingen des Weibes gefangen, von der Gewalt, die dasselbe mit Herz und Hand übt, wie von unsichtbaren Netzen umstrickt, von unsichtbaren Banden gefesselt. Wir kennen Salomo's Schwachheit in dieser Beziehung. Nun erst, im 2. Gl., lässt der Prediger die Lehre folgen, welche er in diesem Abschnitt geben will und auf welche er mit dem Vorigen vorbereitet hat. Dass ein Mensch vor Gott gut, gerecht ist, zeigt sich darin, dass er sich nicht in die Gewalt des Weibes begibt, den Reizen des Weibes Widerstand leistet, während, dass Einer ein Sünder ist, sich darin zeigt, dass er sich von der Macht der weiblichen Natur bewältigen lässt. Der Mensch soll aber nicht ein Sünder, sondern vor Gott gut sein. — Hgstbg behauptet mit der an ihm bekannten Zuversichtlichkeit, es könne keinem Zweifel unterworfen sein, dass durch das Weib hier eine ideale Person, die falsche Weisheit, bezeichnet werde, die aus ihrer Heimath, der Heidenwelt, stets neue Excursionen und Einfälle in das Israelitische Gebiet unternommen, und fügt hinzu, es gereiche der Exegese unserer Tage nicht zur Ehre

dass solche offen zu Tage liegende Wahrheiten in ihr noch so vielfach verkannt werden. Ohne durch diesen Schlag auf den Kopf uns verblüffen zu lassen, dergleichen nicht selten der Darlegung der Gründe vorausgeschickt werden, um Jedem von vorn herein zur Bestreitung der aufgestellten Behauptung den Muth zu nehmen, wollen wir die Gründe, mit denen Hgstbg seine Ansicht zu stützen sucht, ins Auge fassen. „Das gewöhnliche Weib passt hier nicht in den Zusammenhang, wohl aber das ideale", sagt Hgstbg. Wir sagen dagegen: das ideale Weib passt hier nicht in den Zusammenhang, wohl aber das gewöhnliche, und die gegebene Erklärung der Vv. 23 — 26 liefert für diese Behauptung den hinreichenden Beweis. Wir erwarten ruhig das Urtheil der Kritik über unsere Auslegung dieses Abschnitts und fürchten nicht, dass unsere Auffassung des V. 26 als zusammenhangswidrig werde verurtheilt werden können. „Ferner, sagt Hgstbg, eine ideale weibliche Person, Koheleth, die Versammelnde redet. Wenn diese vor einer andern weiblichen Person warnt, als der gefährlichsten Feindin des Menschengeschlechts, so ist die Voraussetzung dafür, dass diese Person ebenfalls eine ideale sei." Zugegeben, dass unter Koheleth eine ideale weibliche Person zu verstehen ist, muss denn, wenn eine ideale weibliche Person von einer anderen weiblichen Person redet, diese auch eine ideale Person sein? kann eine ideale weibliche Person nie von einer gewöhnlichen weiblichen Person reden? Ist etwa auch das Weib, von welchem 9, 9 die Rede ist, wo doch auch Koheleth, die ideale weibliche Person, redet, nicht ein gewöhnliches, sondern ein ideales Weib? Und dürfte man, wenn Hengstenberg hier Recht hätte, nicht auch umgekehrt sagen, wenn eine gewöhnliche weibliche Person von einer anderen weiblichen Person rede, so müsse diese auch ein gewöhnliches Weib sein? „Dafür entscheidet auch, fährt Hengstenberg fort, dass nur von dieser Annahme aus sich ein Grund angeben lässt für die in C. 7, 27 und ausserdem im ganzen Buche nicht vorkommende Feminalverbindung des Wortes Koheleth. Die Rücksicht auf die Incarnation der Weisheit von oben in der Person Salomo's, welche sonst überall die Masculinarverbindung herbeigeführt hat, wird hier aufgegeben wegen des Gegensatzes gegen die Philosophie und lose Verführung." Hierauf ist nun zunächst zu erwidern, dass der Grund der Behandlung von קֹהֶלֶת als Feminal-

form doch nicht unbedingt nothwendig in der beabsichtigten Entgegensetzung der mit Koheleth bezeichneten wahren Weisheit gegen die falsche Weisheit zu suchen sein dürfte. Wie der Name אֱלֹהִים an einzelnen Stellen seiner Pluralform entsprechend als Plural behandelt wird, vgl. 1 Mos. 1, 26; 20, 13; 35, 7. 5 Mos. 4, 7. 2 Sam. 7, 23, ohne dass dafür ein anderer Grund sich geltend machen liesse als das Belieben des Schreibenden, den Plural als solchen auch einmal zu construiren, ebenso könnte wohl auch das Wort קֹהֶלֶת einmal an einer Stelle seiner Feminalform entsprechend als Feminin behandelt sein, ohne dass dafür ein tieferer Grund gesucht werden dürfte. Wie dem aber auch sei, so könnte doch jedenfalls aus der Feminalverbindung des Wortes Koheleth in V. 27, da mit diesem V. ein neuer Abschnitt beginnt, nicht geschlossen werden, dass in dem dem vorigen Abschnitt angehörenden V. 26 unter dem Weibe die falsche Weisheit zu verstehen sei. Indessen fragt es sich überhaupt auch noch, ob קֹהֶלֶת in V. 27 wirklich als Feminin behandelt ist, was wir nicht glauben. „Endlich, erklärt Hgstbg, es kann keinem Zweifel unterworfen sein, dass das Weib hier identisch ist mit der „Fremden", der „Ausländerin", welche in den Proverbien als die gefährliche Feindin der wahren Weisheit erscheint, um so weniger, da, wie bereits nachgewiesen worden, auch die Koheleth auf die Proverbien zurückweist. Nun führen aber klare Gründe darauf, dass jenes Weib in den Proverbien die Personification der sich als Weisheit geberdenden heidnischen, in das Israelitische Gebiet eindringenden Thorheit ist, die *φιλοσοφία* und *κενὴ ἀπάτη* in Col. 2, 8, die *ψευδώνυμος γνῶσις* in 1 Tim. 6, 20, die gleich in den ersten Anfängen der christlichen Kirche ihre alten Invasionsversuche erneuerte." Dieser Grund beweiset darum Nichts, weil die Behauptung, dass das Weib hier identisch sei mit der „Fremden", der „Ausländerin" in den Proverbien, eine völlig grundlose ist, die vor Allem von Hgstbg hätte bewiesen werden sollen, aber nicht bewiesen werden kann. So also sind die Gründe beschaffen, welche Hgstbg für seine Behauptung anführt. Kein einziger von ihnen hat auch nur die mindeste Bedeutung. Hiernach wird es der Exegese nicht verdacht werden können, wenn sie auch fernerhin zu der von Hgstbg vertretenen Ansicht als einer verfehlten sich nicht bekennt.

Sechster Abschnitt 7, 27—29.

Der Prediger lehrt in diesem Abschnitt: **Die Weisheit besteht darin, dass der Mensch aus seiner gegenwärtigen Verkehrtheit im Dienst der Thorheit sich losmacht und einzig und allein seiner ursprünglichen Anlage gemäss die Klugheit sich zu eigen zu machen sucht.**

7, 27. *Sieh dies an, das ich gefunden habe, spricht der Prediger: Eines allein gilts, zu finden Klugheit.* 28. *So viel immer meine Seele gesucht hat, doch habe ich nicht gefunden, gefunden einen Menschen von tausend, und ein Weib unter diesen allen nicht gefunden.* 29. *Andererseits siehe dies an, das ich gefunden: während Gott den Menschen gerade gemacht hat, suchen sie viele Klügeleien.*

V. 27. In Bez. auf רְאֵה זֶה vgl. 1, 10. Das זֶה bezieht sich nicht auf das Vorhergehende, sondern auf das Folgende und ist zu verbinden mit רְאֵה, nicht mit מָצָאתִי, welches einen Relativsatz bildet. Der Prediger führt mit den Ww.: siehe dies an, das ich gefunden, eine neue von ihm aufgefundene Weisheitsregel ein, zu deren Beherzigung er auffordert. Da das Wort קֹהֶלֶת in unserm Buch sonst immer als Masculinum construirt wird, so muss es nothwendig auffallen, dasselbe an dieser einen Stelle als Femininum behandelt zu finden. Mehrere Ausleger wollen demgemäss f. אָמְרָה קֹהֶלֶת gelesen wissen אָמַר הַקֹּהֶלֶת, vgl. 12, 8. Zu einer Aenderung der Texteslesart haben wir indessen keine Befugniss. Eher dürfen wir wohl die Vermuthung aussprechen, dass אָמְרָה hier nicht die 3. Prs. Fem., sondern die 3. Prs. Msc. mit dem ה par. ist, welches allerdings gewöhnlich nur dem Imperf. angehängt zu werden pflegt, aber an diesem bisweilen bedeutungslos, nur der Volltönigkeit der Form halber, wie es scheint, steht, vgl. Spr. 1, 20; 8, 3. Hi. 30, 26. Im 2. Gl. gibt nun der Prediger die Lehre, auf die es ihm in diesem Abschnitt ankommt. Die Ausleger fassen die Ww. אַחַת לְאַחַת gew. in dem Sinn: Eines zu Einem, Eines für Eines s. v. a. Eines nach dem Andern, vgl. Jes. 27, 12. Bei dieser Auffassung enthält das 2. Gl. einen sehr unbedeutenden Gedanken. Besser scheint es, אַחַת als Akk. in der adverbialen Bed. einzig, allein und לְ in לְאַחַת als Bezeichnung des Ziels, Zwecks zu fassen, so dass wörtlich zu übersetzen wäre: allein zu Einem hin! d. i. allein Eines ist

zu verfolgen, zu erstreben, allein um Eines handelt es sich, allein auf Eines kommt es an, allein Eines gilt es. Die folgenden Ww. לִמְצֹא חֶשְׁבּוֹן enthalten die nähere Bestimmung: dass man finde, sich zu eigen mache Klugheit. Es kommt für den Menschen, meint der Prediger, einzig und allein darauf an, darauf muss alles sein Streben nur allein gerichtet sein, das einzige, allein geltende Ziel des menschlichen Strebens muss sein, Klugheit sich zu eigen zu machen. Die Klugheit, welche Salomo meint, besteht in dem dem Gesetz Gottes gemässen, wahren, guten, richtigen Denken, Wollen, Fühlen. — V. 28. Diese Klugheit nämlich besitzt gegenwärtig der Mensch nicht, sagt Salomo. Mit אֲשֶׁר wird der Vordersatz eröffnet, und es bed. was, wie, vgl. 8, 12. In Bez. auf עוֹד wieder = wieder und wieder, immer wieder vgl. 3, 16. Wie auch immer von Neuem seine Seele gesucht hat, sagt der Prediger, dennoch hat er nicht gefunden. Was allen Suchens ungeachtet Salomo nicht gefunden hat, wird im 2. Gl. näher angegeben, wo וְלֹא מָצָאתִי im 1. Gl. zuerst ohne die hinzuzudenkende Negation לֹא in מָצָאתִי, dann vollständig in לֹא מָצָאתִי wieder aufgenommen wird. Da אָדָם im Gegensatz steht zu אִשָּׁה, so ist es von dem Mann zu verstehen. Salomo hat nicht einen Mann unter tausend und unter diesen allen d. i. unter tausend auch nicht ein Weib, er hat also keinen einzigen Menschen gefunden, dem nämlich die Klugheit eigenthümlich gewesen wäre, welche zusammenfällt mit der Gerechtigkeit. Vgl. V. 20. Die gewöhnliche Auffassung des V. ist eine andere. Nach derselben soll Salomo sagen, einen Mann aus tausenden habe er gefunden, aber ein Weib habe er unter allen diesen nicht gefunden. Indessen werden die Worte bei dieser Auffassung doch noch verschieden verstanden. Nach Einigen, z. B. Hitzig, soll der Sinn sein, die Weiber sammt und sonders seien böse und mit wunderseltener Ausnahme dies auch die Männer. Dass diese Erkl. falsch ist, erhellt unwiderleglich aus der Vergleichung von V. 20, wo Salomo gesagt hat, dass alle Menschen ohne Ausnahme böse seien. Unmöglich kann er sich selbst in der Art widersprechen, dass er hier nur die Weiber für ausnahmslos böse erklärte, aber sagte, es gebe einzelne gute Männer. Anders versteht darum Hgstbg die Ww. Nach ihm soll es in diesem Zusammenhange um die Weisheit, um die Ergründung des Wesens der Dinge, der Tiefen der Gottheit sich handeln. Zu

dem vollen Besitze der Weisheit, soll der Prediger sagen, seien unter den Männern nur äusserst wenige gelangt, unter den Weibern aber Niemand. Die wenigen Auserwählten unter den Männern seien Männer wie Moses, David, Jesaias. Hand in Hand mit dem Ausspruche: ein Weib habe ich unter allen diesen, d. h. den Inhabern der Weisheit, nicht gefunden, gehe die Thatsache, dass keine weibliche Schrift in dem ganzen Canon A. u. N. T. sich befindet. Auch diese Auffassung muss zurückgewiesen werden. Gegen sie spricht die Thatsache, dass es allerdings unter den Inhabern der Weisheit auch Weiber gegeben, wie unter dem A. B. Mirjam, Debora, Hanna, Hulda, unter dem N. B. Hanna, und dass es im Canon des A. T. wenn auch nicht ganze Bücher, doch einzelne Stücke in denselben gibt, welche von Weibern verfasst sind, vgl. Richt. 5, 1 ff., 1 Sam. 2, 1 ff., 2 Kön. 22, 14 ff. Für die gegebene Erkl. spricht, dass im folg. V., welcher den Gegensatz zu diesem enthält, von dem Menschen im Allgemeinen die Rede ist, woraus erhellt, dass hier von dem Mann und von dem Weib nicht Verschiedenes kann ausgesagt sein. — V. 29. Wenn Salomo auf der einen Seite, so viel er auch gesucht hat, keinen Menschen, weder einen Mann noch ein Weib, gefunden, der die Klugheit besessen, hat er andererseits (לְבַד eig. in der Absonderung, besonders s. v. a. auf der anderen Seite. Natürlich kann es nicht mit Hgstbg und übersetzt werden) gefunden und spricht dies zur Beherzigung aus, dass die Menschen ihrer ursprünglichen Anlage zuwider, da Gott sie gerade gemacht, die Ewigkeit und mit derselben die Klugheit ihnen in das Herz gegeben, der Thorheit dienen und, nachdem die eine wahre Klugheit ihnen verloren gegangen, die Gott ihnen gegeben, selber viele Klugheiten sich zurecht machen, ein Jeder die ihm beliebige, so dass es, so viel Menschen, so viel Klugheiten gibt, keine aber den Namen Klugheit verdient, weshalb zu ihrer Bezeichnung das Wort חִשָּׁבוֹן gewählt ist, nicht חֶשְׁבּוֹן.

Siebenter Abschnitt 8, 1—7.

Wenn der Prediger im vorigen Abschnitt gelehrt hat, dass es einzig und allein darauf ankomme, die Klugheit sich zu eigen zu machen, weiset er in diesem Abschnitt auf die Quelle hin, aus

welcher die Klugheit zu schöpfen sei. Die in diesem Abschnitt enthaltene Lehre lautet: **Die Weisheit besteht darin, dass der Mensch in seinem Thun sich nach dem im Gesetz geoffenbarten Willen Gottes richtet.**

8, 1. *Wer ist wie der Weise, und wer wie der, der kennt die Auslegung des Worts? Die Weisheit des Menschen macht hell sein Angesicht, und die Kraft seines Angesichts wird verzwiefacht.* 2. *Meinen, des Königs Mund sollst du achten, und allerhöchst das Wort des Schwures Gottes.* 3. *Erschrick nicht vor dem du wandelst, bleibe nicht stehen bei bösem Wort, denn darf Einer Alles, was er Lust hat, thun?* 4. *In dem, was Wort des Königs, ist Macht, und wer darf zu ihm sprechen: was machst du?* 5. *Wer den Befehl achtet, kennt nicht böses Wort, und Zeit und Recht kennt das Herz des Weisen.* 6. *Denn für alles Vorhaben gibt es Zeit und Recht, denn die Bosheit des Menschen ist gross auf ihm.* 7. *Denn er weiss nicht, was geschehen soll, denn wann es geschehen soll, wer verkündigt es sich?*

V. 1. Wer ist wie der Weise? sagt der Prediger, d. i. dem Weisen kommt kein Anderer gleich, der Weise zeichnet sich vor jedem Andern aus. In den folgenden Ww. erklärt Salomo näher, wen er in diesem Zusammenhang unter dem Weisen versteht, indem er sagt: und wer wie der, der kennt die Auslegung des Worts? Vor יוֹדֵעַ scheint nämlich zu ergänzen כְּ. Der Weise ist also hier der, welcher die Auslegung des Worts kennt. Das Wort aber ist das Wort Jehova's, welches das Wort im besondern Sinn ist, das Gesetz. Vgl. V. 2. Der Weise, derjenige, welcher die Auslegung des Worts, in welchem Gott seinen Willen ausgesprochen, kennt, zeichnet sich aus vor jedem Andern. Inwiefern dies der Fall ist, wird im 2. Gl. erklärt. Das Angesicht kommt hier insofern in Betracht, als an demselben die Augen sind, so dass statt des Angesichts auch die Augen hätten genannt werden können. Wenn nun Salomo sagt, die Weisheit des Menschen mache hell sein Angesicht, so meint er, die Weisheit, die in dem Verständniss des Worts Gottes, des Gesetzes, besteht, gebe dem Menschen, der sie besitzt, erleuchtete Augen des Verständnisses, dass er nämlich wisse, was gut und was böse sei, was er zu thun und was er zu lassen habe. Dass mit dieser Erkl. nicht, wie Hgstbg meint, gegen den Sprachgebrauch verstossen wird, nach welchem die Erleuchtung des Angesichts nur die Erhei-

terung und Erquickung bedeuten könne, erhellt aus Ps. 19, 9 (vgl. Hupfeld z. d. St.); 119, 130. 2 Cor. 4, 6. Eph. 1, 18. Off. 1, 14; 2, 18; 19, 12. In welchem Grade die Weisheit des Menschen sein Angesicht hell macht, sagen die letzten Ww.: und die Kraft seines Angesichts wird verzwiefacht. Wenn ein Mensch die Weisheit besitzt, so bekommen seine Augen eine zwiefache Sehkraft, so dass er auf das Klarste das Gute von dem Bösen zu unterscheiden weiss. Da nämlich פָּנִים hier nur in demselben Sinn wie vorher gefasst werden kann, so darf man nicht unter Vergleichung von 5 Mos. 28, 50. Dan. 8, 23. Spr. 7, 13; 21, 29 die Stärke des Angesichts von den harten und starren Gesichtszügen als Ausdruck der Frechheit und Unverschämtheit verstehen, sondern nur von der Kraft der Augen, und da יְשֻׁנָּא dem תְּאִיר entspricht, so kann שָׁנָה nicht in der Bed. verändert, verwandelt werden genommen werden, sondern nur in der Bed. verzwiefacht, verdoppelt werden. Uebr. steht יְשֻׁנָּא f. יְשֻׁנָּה, was auch die Masorethen gelesen haben wollen. — V. 2. Wenn die Weisheit, die in der Auslegung des Worts Jehova's besteht, den Menschen über allen Zweifel in Betreff seiner Pflicht hinaushebt, so hat der Mensch eben nichts Anderes zu thun, als dieser Weisheit sich zu befleissigen und wie schon auf das Wort seines irdischen Königs, so noch viel mehr auf das des himmlischen, das er beschworen, zu achten. Dieser V. ist von den Ausll. gänzlich missverstanden worden. Das blosse Ich soll sein s. v. a. ich rathe dir, oder: willst du auf meinen Rath hören, so u. s. w. So z. B. Heilgstdt, Hgstbg. Dass Hitzig zu dieser Auffassung sich nicht verstehen will, ist ihm nicht zu verdenken. Es ist in Wahrheit schwer zu glauben, dass nach אֲנִי ein אֹמְרָתִי oder אֹמֵר ergänzt werden solle. Wenn er aber, statt sich zu bemühen, die Texteslesart in anderer Weise zu verstehen, dieselbe ändert und für שְׁמֹר mit Vulg. שֹׁמֵר liest, so ist dies ebenso willkührlich. Wir haben vielmehr אֲנִי als Verstärkung des פִּי־מֶלֶךְ zu fassen, da der König, von dem die Rede, Salomo selbst und פִּי־מֶלֶךְ s. v. a. das einfache פִּי, des Nachdrucks halber aber, auf die Würde des Sprechenden hinzuweisen, noch מֶלֶךְ hinzugesetzt ist. Salomo stellt sich, den König, Gott gegenüber. Meinen, des Königs Mund, sollst du achten, sagt er. In Bez. auf פֶּה Mund zur Bez. der Vorschriften, die aus dem Munde hervorgehen, vgl. 10, 13. 1 Mos. 45, 21. 2 Mos. 17, 1. 3 Mos.

24, 12. 4 Mos. 14, 41; 20, 24 u. ö., zu שָׁמַר achten d. i. beobachten, befolgen vgl. V. 5. Mit dieser Auffassung des 1. Gl. würde sich nun allenfalls die gewöhnliche Erkl. des 2. Gl. vertragen, welches man übers.: auch, und zwar wegen des Eides Gottes. Allein ein bedeutenderer Sinn wird gewonnen bei einer anderen Erkl. Dass עַל nicht wie 3, 18 und 7, 14 durch Makkeph mit דְּבָרַת verbunden ist und überdem den Sakeph gadol hat, scheint darauf hinzuweisen, dass es nicht mit דְּבָרַת verbunden werden soll. Wir nehmen es also in der Bed. Höhe und zwar als adverbialen Akk. hoch. Es gehört zu dem aus dem 1. Gl. nachwirkenden שְׁמֹר. Was nun der Mensch, wenn er schon des Königs Mund achten soll, hoch achten soll, wird in den folgenden Ww. bezeichnet: דְּבָרַת שְׁבוּעַת אֱלֹהִים. Offenbar ist nun דְּבָרָה gleichbedeutend mit דָּבָר V. 1. Es hat an den beiden folg. Ww. zwei nähere Bestimmungen. Zunächst wird es mit שְׁבוּעַת als das Wort des Schwurs bezeichnet d. i. als das beschworene Wort, als dasjenige Wort, welches am Sinai von dem Volk im Ganzen beschworen worden und von jedem Einzelnen beschworen wird, indem er durch die Beschneidung dem Verband des Volks, welches dereinst den Schwur auf das Wort geleistet, einverleibt wird. Dieses beschworene Wort aber wird dann mit אֱלֹהִים als das Wort Gottes bezeichnet. Das 2. Gl. ist also zu erkl.: und hoch, näml. sollst du achten, das Wort, das du beschworen, Gottes. — V. 3. Die im 2. Gl. von V. 2 gegebene Vorschrift wird hier ausgeführt. Die ersten Ww. erkl. man gewöhnlich: eile nicht, hinwegzugehen von seinem Angesicht (Hitz., Hgstbg). Gegen diese Auffassung entscheidet aber, dass nur das Pi. בָּהַל schnell sein bed., vgl. 5, 1; 7, 9, nicht das Niph. נִבְהַל, welches immer die Bed. erschrecken hat, dass es näher liegt, מִפָּנָיו mit תִּבָּהֵל zu verbinden (vgl. Hi. 23, 15) als mit תֵּלֵךְ, da es diesem vorgesetzt ist, und dass es schwerlich angeht, תֵּלֵךְ von תִּבָּהֵל abhängen zu lassen, vgl. 7, 9, wo in solchem Zusammenhang vielmehr der Inf. steht. Heiligstedt hat die Unzulässigkeit der gewöhnlichen Erkl. gefühlt und erkl.: *ne percellaris, a facie ejus abeas, ne nimis pavore perculsus ex ejus conspectu abeas, ne nimis pavide ex ejus conspectu recedas (ne ejus potentiam extimescere videaris).* Aber davon abgesehen, dass der mit dieser Erkl. gewonnene Gedanke nicht in den Zusammenhang passt, ist es, wie bemerkt, richtiger, מִפָּנָיו mit תִּבָּהֵל zu verbinden

als mit תֵּלֵךְ. Demgemäss bleibt nur zu erklären: erschrick nicht vor dem du wandelst, kurz f. erschrick nicht vor dem, vor dem du wandelst, so dass also מִמֶּנּוּ f. מִשֶּׁלְּפָנָיו steht. Der Mensch soll also vor Gott wandeln, meint Salomo, dass er nie vor ihm erschrickt, vor ihm in Furcht geräth wegen seines Wandels. Die folgenden Ww. enthalten die nähere Erklärung. Unmöglich können wir hier דָּבָר in der Bed. Ding mit Hgstbg nehmen, sondern nur in der Bed. Wort, welche es V. 1. 2. 4 hat. Der Mensch soll nicht stehen bleiben bei bösem Wort, sagt der Prediger, d. i. er soll nicht, wenn er ein böses Wort vernimmt, demselben Gehör schenken und auf dasselbe sich einlassen, auf dasselbe eingehen, sondern an ihm vorübergehen, vgl. 4 Mos. 14, 41. Das böse Wort ist im Gegensatz zu dem Wort Gottes V. 1. 2, welches das gute Wort ist, sofern es das Gute fordert, das in jedem Menschen forttönende Wort der Schlange 1 Mos. 3, 1 ff., welches das Böse fordert, das Wort der Sünde. Bei diesem, es zu thun, soll der Mensch nicht stehen bleiben, sondern, wie Christus gethan Matth. 4, 1 ff., das gute Wort, das Wort Gottes, ihm entgegenstellen. Das 2. Gl. enthält die Rechtfertigung des im 1. Gl. gegebenen Verbots. Es ist als Frage zu fassen, und das Subj. ist nicht Gott oder der König, sondern der Mensch: denn darf Einer Alles, was er Lust hat, thun? d. i. denn der Mensch soll nicht Alles thun, was ihm beliebt, was das böse Wort des eigenen sündlichen Willens ihm zu thun heisst. — V. 4. Nicht was er will, soll der Mensch thun, sondern was das Wort Gottes ihm befiehlt: dann handelt er unsträflich. In dem, was das Wort des Königs, ist Macht, heisst es im 1. Gl., d. i. dasjenige, und nichts Anderes, was dem Wort des Königs entspricht, ist zu thun Macht, ist der Mensch zu thun ermächtigt, berechtigt. Der König kann hier zufolge dem Zusammenhang nur der himmlische König, Gott, sein. In Bez. auf שְׁלֹמֹה vgl. 5, 18; 6, 2. Wer nun dasjenige thut, was das Wort Gottes, was Macht zu thun, zu dem wird Niemand sprechen: was thust du? er hat keinen Vorwurf und Tadel zu fürchten, er handelt unsträflich. — V. 5. Gewissenhafte Beobachtung des Gesetzes, nichts Anderes, bewahrt vor Sünde und verhilft zur Gerechtigkeit. Unter מִצְוָה Befehl ist nichts Anderes als unter דָּבָר V. 1. 4, דִּבְרַת אֱלֹהִים V. 2 zu verstehen, das Gesetz Gottes, vgl. Jos. 22, 5. Wer sich nach demselben richtet, kennt

nicht d. i. beachtet nicht, kümmert sich nicht um böses Wort, es ist für ihn ungesprochen, er gibt ihm kein Gehör und vollzieht es nicht. Vgl. V. 3. Dagegen (das וְ zu Anfang des 2. Gl. ist adversativ) kennt d. i. beachtet, berücksichtigt das Herz des Weisen, desjenigen, der den Befehl achtet, die Auslegung des Worts kennt, Zeit und Recht, d. i. es fragt danach, ob Etwas zu thun oder nicht zu thun Zeit und Befugniss sei oder nicht. — V. 6. Die Behauptung, dass derjenige, welcher den Befehl achtet, der Weise, und kein Anderer die Sünde meidet und die Gerechtigkeit thut, wird hier begründet. Für alles Vorhaben gibt es Zeit und Recht, sagt Salomo, d. i. es gibt Nichts, es sei so unzeitgemäss und unrecht, als es wolle, was zu thun dem natürlichen Menschen nicht Zeit und Recht zu sein schiene und was er demnach nicht als zeitgemäss und recht thäte. Als Grund dafür, dass der natürliche Mensch Nichts als unzeitig und unrecht scheut, bezeichnet Salomo im 2. Gl. die ihm von Natur anhaftende grosse Bosheit. Kraft dieser Bosheit, welche auf, über ihm (עָלָיו) ist, ihn beherrscht, hält der natürliche Mensch Alles, was seine eigene böse Lust ihm zu thun heisst, für zeitig und richtig. — V. 7. Der V. enthält die Begründung nicht blos des 2. Gl. von V. 6, sondern des in dem ganzen V. 6 enthaltenen Gedankens. Der natürliche Mensch hält Alles, was er will, für zeitgemäss und recht kraft der Sünde, die ihn beherrscht; denn ohne die Ewigkeit im Herzen weiss er nicht, was geschehen soll, was zu thun recht ist, und ebensowenig kann er sich selbst sagen, wann Etwas geschehen soll, ob Etwas zu thun Zeit ist. Dem Menschen ist das Maass für Zeit und Recht, welches Gott in sein Herz gelegt hat, verloren gegangen. Er bedarf nun, um die Sünde zu meiden und die Gerechtigkeit zu thun, eines äussern Maasses für Zeit und Recht. Dieses Maass hat er an dem Wort, an dem Befehl. Nur wer das Gesetz beobachtet, trifft jetzt Zeit und Recht, und zwar ganz unfehlbar, da die Weisheit dem Auge eine zwiefache Sehkraft für Zeit und Recht verleiht. Darum soll denn also der Mensch das Wort Gottes, auf welches er ja auch durch einen Schwur verpflichtet ist, auf das Höchste achten. Das כִּי im 2. Gl. ist dem im 1. Gl. coordinirt, und כַּאֲשֶׁר bedeutet wie 5, 3 wann, das לוֹ aber bezieht sich auf das Subj. in יַגִּיד zurück: wer verkündigt es sich = wie kann Einer es sich selbst verkündigen? — Nach der gege-

benen Erklärung, welche von der gewöhnlichen freilich weit verschieden ist, stehen die sieben Verse dieses Abschnitts in dem schönsten innern Zusammenhange.

Achter Abschnitt 8, 8—14.

Dieser Abschnitt enthält folgende Lehre: **Die Weisheit besteht darin, dass man durch die zeitweilige Ungestraftheit der Bösen sich nicht von der Ueberzeugung abbringen lässt, dass das Heil nur das Erbe der Gerechten ist.**

8, 8. *Kein Mensch ist mächtig über den Wind, aufzuhalten den Wind, und keine Macht ist über den Tag des Todes, und keine Entlassung ist im Kriege, und nicht errettet Bosheit ihre Inhaber.* 9. *Alles dieses habe ich gesehen und gerichtet mein Herz auf alles Thun, welches gethan wird unter der Sonne, in der Zeit, dass Macht hatte der Mensch über den Menschen bei seiner Bosheit.* 10. *Und währenddem habe ich gesehen Böse begraben werden, und sie kamen und zogen einher als von der Stätte eines Heiligen, und sie vergassen in der Stadt, wie sie gethan hatten. Auch dies ist Eitelkeit.* 11. *Weil nicht gethan wird, was Befehl, das Thun der Bosheit Eile ist, darum ist voll das Herz der Menschenkinder in ihnen, zu thun Böses.* 12. *Ob auch ein Sünder Böses thut hundertmal und es lange für sich treibt, dennoch weiss ich, dass Glück zu Theil wird den Gottesfürchtigen, weil sie sich fürchten vor ihm.* 13. *Und Glück wird nicht zu Theil dem Bösen, und er macht nicht lang die Tage, wie der Schatten, weil er sich nicht fürchtet vor ihm.* 14. *Es ist Eitelkeit, wie gethan wird auf der Erde, ob es auch Gerechte gibt, welche er es treffen lässt nach dem Thun der Bösen, und Böse gibt, welche er es treffen lässt nach dem Thun der Gerechten. Ich spreche, dass auch dies Eitelkeit ist.*

V. 8. Den Hauptsatz in diesem V. enthält das 2. Gl., während das 1. Gl. drei Sätze enthält, mit welchen die im Hauptsatz ausgesprochene Behauptung veranschaulicht werden soll. An drei unzweifelhaften Unmöglichkeiten soll eine vierte deutlich werden. Kein Mensch, sagt der Prediger zuerst, ist mächtig über den Wind, so dass er aufzuhalten im Stande wäre den Wind. Vgl. 1, 6. Spr. 30, 4. So erkl. richtig auch z. B. Hitzig. Unrichtig verstehen Andere unter הָרוּחַ den Geist: dann würde der zweite Satz ganz denselben Ge-

danken enthalten wie der erste. Denn, keine Macht, heisst es weiter, ist über den Tag des Todes. So wenig wie über den Wind hat der Mensch Macht über den Geist, dass er den Geist aufzuhalten und den Tag des Todes abzuwehren vermöchte, so dass er am Leben bliebe. Und, sagt der Prediger zum Dritten, keine Entlassung ist im Kriege. Wer einmal im Kriege mit einem Andern begriffen ist, der kann sich nicht nach Willkühr von demselben losmachen, sondern muss ihn zu Ende führen. Sehr passend vergleicht Hgstbg das שַׁלְּחֵנִי entlasse mich, welches der Eine der Kämpfenden an den Andern richtet, 1 Mos. 32, 27. Der Mensch ist also nicht im Stande den Wind aufzuhalten, den Tag des Todes fern zu halten, vom eingegangenen Kampf sich loszumachen: drei anerkannte Unmöglichkeiten. Ebensowenig nun ist Bosheit im Stande ihre Inhaber zu retten, d. i. ebensowenig kann Bosheit je Straflosigkeit begründen, Heil zur Folge haben. Rettung kann nicht in Folge der Bosheit, sondern nur trotz derselben den Bösen zu Theil werden. Und doch handeln die Menschen so, als ob Bosheit ihre Inhaber errettete. Dies führt der Prediger im Folgenden aus. — V. 9. Das Perf. רָאִיתִי wird fortgesetzt durch den Inf. abs. נָתוֹן (vgl. 9, 11) und dann in V. 10 wieder aufgenommen mit רָאִיתִי, worauf dann erst die nähere Bezeichnung alles dessen, nämlich alles des Thuns, welches gethan wird unter der Sonne, folgt, welches Salomo gesehen und auf welches er seinen Sinn gerichtet, welches er beobachtet hat. Im 2. Gl. aber ist עֵת der Akkus.: in der Zeit u. s. w. Dass es so zu nehmen und nicht z. B. mit Hgstbg zu erkl. ist: es ist eine Zeit, erhellt aus der Wiederaufnahme des עֵת mit בְּכָל V. 10. In den Ww. לְרַע לוֹ endlich dient לְ nicht zur Bez. des Zwecks, sondern des Vorhandenseins von Etwas, hier also des רַע, und das Suff. in לוֹ geht nicht auf den Menschen, über welchen der Mensch Gewalt hatte, sondern auf den Menschen, welcher Gewalt hatte über den Menschen, so dass לוֹ f. לוֹ אֲשֶׁר steht. Salomo hat alles dieses gesehen und seinen Sinn, sein Augenmerk gerichtet auf alles das Thun, welches gethan wird unter der Sonne, in der Zeit, wo der Mensch Gewalt hatte über den Menschen bei dem ihm anhaftenden Bösen d. i. trotzdem, dass er ein Böser war, also in der Zeit, wo Gottlose die Herrschaft über die Menschen führten. — V. 10. Was Salomo in der bezeichneten Zeit gesehen hat, wird nun näher an-

gegeben. Wie mit רָאִיתִי das רָאִיתִי in V. 9, so wird mit בְּכֵן der Satz עֵת אֲשֶׁר וגו׳ wieder aufgenommen. Da es so war, dass nämlich Macht hatte der Mensch über den Menschen bei seiner Bosheit, in der Zeit der Herrschaft böser Menschen, hat Salomo gesehen, dass, wenn Böse begraben wurden, die Menschen kamen und von dem Hause des Bösen, der begraben wurde, seine Leiche nach der Grabstätte geleitend, einherzogen als von der Stätte eines Heiligen, und in der Stadt die Leute vergassen, wie sie im Leben gehandelt hatten, die Bösen. Mit andern Worten, Salomo hat zur Zeit der Herrschaft von Bösen, wo es den Bösen gut, den Gerechten übel erging, gesehen, wie die Menschen in ihrem sittlichen Urtheil ganz und gar irre wurden und die Bösen, durch ihr Glück geblendet, noch wenn sie gestorben, ehrten, als ob sie Heilige gewesen wären, ohne an ihr sündliches Thun und Treiben während ihres Lebens zu denken. Er hat gesehen, wie die Menschen die Bösen, weil dieselben glücklich waren, als ideale Menschen ansahen und verehrten, die Bosheit als Mittel zum Glück betrachteten und statt der Gerechtigkeit zu leben, um zum Glück zu gelangen, der Bosheit lebten. Aber Salomo setzt hinzu: auch dies ist Eitelkeit. Es ist vergeblich, es führt nicht zum erwünschten Ziel, wenn man, durch das Glück der Bösen geblendet, im Dienst der Bosheit das Glück sucht. Der Hauptgegenstand, den Salomo gesehen, wird also mit den Ww. וָאֶרְאֶה וגו׳ bezeichnet, ein nur untergeordneter mit den Ww. רְשָׁעִים קְבֻרִים, durch welche die Situation deutlich gemacht wird, in welcher Salomo das mit den folg. Ww. Ausgedrückte gesehen hat, und das Subj. in den Verbis בָּאוּ, וַיֵּלְכוּ und וְיִשְׁתַּכְּחוּ sind die bei dem Begräbniss der Bösen zurückbleibenden Menschen in der Stadt. Diese kamen, wenn Böse begraben wurden, um nämlich an der Feier ihres Begräbnisses Theil zu nehmen, nach dem Trauerhause und zogen von da, von dem Hause, in welchem der Böse gelebt, ihm das Geleite gebend nach seiner Grabstätte, in feierlichem Zuge, nicht anders, als wäre es die Stätte eines Heiligen, sie ehrten ihn noch nach dem Tode als einen Heiligen, und vergassen ganz und gar, in welcher Weise (אֲשֶׁר כֵּן) d. i. wie böse sie gehandelt hatten während ihres Lebens. Durchaus verschieden von dieser Auslegung des V. ist die gewöhnliche. Hitzig nämlich erklärt: aber gerade so sahe ich Böse begraben werden und kamen zur Ruhe, und vom Orte des Heiligen (Jerusa-

lem) ferne fahren hin (sterben; H. liest וַהֲלֹכוּ; vgl. Hi. 14, 20) und werden vergessen in der Stadt, welche redlich handelten. Dagegen ist, dass בּוֹא nicht bedeutet: zur Ruhe, ins Grab kommen, dass kein Recht ist, f. יְהֻלְּכוּ zu lesen וַהֲלֹכוּ, dass das Hithp. הִשְׁתַּבַּח nicht in der Bed. des Niph. נִשְׁבַּח gefasst werden kann, und dass das zweite כֵּן nicht anders als das erste, in der Bed. redlich genommen werden darf. Die Erkl. von Heiligstedt lautet: *et sic, tunc vidi improbos sepultos, sepulturae honore esse affectos (quos insepultos projici oportuit, cf.* Jes. 14, 19. Jer. 22, 19) *et intravisse sc. in domicilium aeternum, in aeternae quietis sedem, i. e. in sepulcrum* (*cf.* Iob. 21, 32. Luc. 16, 22), *sed ex loco sancto, ex loco sepulcrorum sacro ejectos et oblivioni datos esse in urbe eos, qui rectum, recte fecerunt.* Diese Erkl. leidet zum Theil an denselben Fehlern wie die vorige. Ausserdem ist die Annahme eine völlig willkührliche, dass das Pi. הֹלֵךְ hier f. das Hiph. הוֹלִיךְ in der Bed. *vi auferre, expellere, ejicere* stehe und die 3. Pers. Pl. יְהֻלְּכוּ impersonal zu fassen sei: *ejiciunt eos, i. e. ejiciuntur,* man wirft sie fort. Endlich Hengstenberg erklärt: und da sah ich Böse begraben werden, und sie kamen, näml. ins Grab, und von dem Orte des Heiligen s. v. a. der Heiligen, der wahren Glieder der Gemeinde des Herrn, wo ihre Anwesenheit so vielen Anstoss gab, gingen sie, entfernten sie sich, eben damit, dass sie ins Grab kamen — sie müssen den Ort verlassen, an dem ihre Existenz eine Abnormität ist —, und es wurden vergessen in der Stadt, welche also gethan, vgl. Spr. 10, 7. Ps. 73, 19. 20. Auch diese Auffassung findet ihre Widerlegung schon in den gegen die Hitzigsche Erklärung gerichteten Bemerkungen. — V. 11. Das in dem 1. Gl. von V. 10 Gesagte wird hier zur Erläuterung mit andern Worten noch einmal wiederholt. Dem אֲשֶׁר zu Anfang des V. entspricht im 2. Gl. עַל־כֵּן, woraus erhellt, dass es die Bed. weil hat. Da אֵין nicht bei dem Vrb. fin., sondern bei dem Part. steht, so ist zwar nicht f. נַעֲשָׂה zu lesen נַעֲשֹׂה (Hitz.), aber נַעֲשָׂה als Part. Niph. Fem. zu fassen und, da פִּתְגָם Masc. ist, neutrisch zu nehmen, so dass פִּתְגָם Akkus. ist. Unter פִּתְגָם Wort, Ausspruch, Befehl ist nun die göttliche Willenserklärung im Gesetz hinsichtlich der Bestrafung der Bösen zu verstehen, und derjenige, welcher nicht thut, was Befehl ist, ist der Mensch, welcher Gewalt hat über den Menschen, obwohl er böse ist,

der böse Machthaber. Die Folge davon, dass von dem Herrscher nicht nach dem Ausspruch des Gesetzes gerechtes Gericht über die Bösen gehalten wird, ist nun, dass das Thun der Bosheit Eile ist d. i. seinen ungestörten geläufigen Fortgang hat. Vgl. Ps. 45, 2 u. Hab. 2, 2. Weil also das Böse, ohne dass von Seiten der Oberen dem Gesetz gemäss dagegen eingeschritten würde, ungehindert fortgethan werden darf, darum, heisst es im 2. Gl., ist voll d. i. vollständig, ganz und gar (vgl. שָׁלֵם in ähnlichem Zusammenhange 1 Kön. 8, 61; 11, 4. 2 Kön. 20, 3. 1 Chron. 28, 9) das Herz der Menschenkinder in ihnen darauf aus, zu thun Böses. — Die Vv. 12. 13 enthalten nun die Ausführung des 2. Gl. von V. 10: auch dies ist Eitelkeit. V. 12. Mit אֲשֶׁר ob auch wird der Vordersatz, mit כִּי גַם dennoch der Nachsatz eingeleitet. Es kann kommen, sagt der Prediger, dass ein Sünder hundertmal d. i. sehr oft Böses thut und es also lange für sich treibt, näml. mit dem Bösesthun, ohne dass das Gericht ihn trifft. Er wird sich durch solche Erscheinungen doch nicht irre machen lassen in seiner Ueberzeugung, dass Glück zu Theil wird den Gottesfürchtigen, weil sie sich fürchten vor ihm, d. i. dass das Glück der Lohn der Gottesfürchtigen für ihre Gottesfurcht ist. — V. 13. Andererseits wird, davon wird Salomo unter allen Umständen überzeugt bleiben, Glück nicht zu Theil dem Bösen, gehört das Glück nicht dem Bösen, und er hat kein langes Leben, sondern vergeht wie der Schatten, zur Strafe für seinen Mangel an Gottesfurcht. — V. 14. In diesem V., dem Schlussvers des Abschnitts, fasst der Prediger den Inhalt der beiden Vv. 12. 13 zusammen, nimmt das 2. Gl. von V. 10 wieder auf und kehrt so zum Anfang, dem Gedanken des 2. Gl. von V. 8 zurück. In den ersten Ww. ist das Präd. in יֶשׁ־הֶבֶל enthalten, das Subj. in אֲשֶׁר נַעֲשָׂה עַל־הָאָרֶץ: es ist Eitelkeit, wie gethan wird auf der Erde, d. i. das Thun der Menschen auf der Erde, das in Vv. 10. 11 beschriebene, dass sie in der Meinung, Bosheit begründe Glück, dem Bösesthun sich hingeben, ist erfolglos, indem es nicht zum Glück führt. Es ist Eitelkeit, fährt der Prediger fort, ob es auch (אֲשֶׁר, vgl. V. 12) Gerechte gibt, welche er, Gott, es treffen lässt nach dem Thun der Bösen, und Böse gibt, welche er es treffen lässt nach dem Thun der Gerechten. Nachdrücklich sagt Salomo noch einmal im 2. Gl.: ich spreche, behaupte, dass auch dies Eitelkeit ist. Vgl. V. 10.

Neunter Abschnitt 8, 15 — 9, 10.

Die in diesem letzten Abschnitt vorgetragene Lehre lautet: **Die Weisheit besteht darin, dass man, ohne mehr leisten zu wollen, als menschliche Kraft zu leisten vermag, das Leben der Eitelkeit ruhig ansieht und allezeit fröhlich ist im Genuss dessen, was Gott im Leben Gutes gewährt.**

8, 15. *Und ich lobe die Freude, dass es kein Glück gibt für den Menschen unter der Sonne, als zu essen und zu trinken und sich zu freuen, und dass er das sich leihe mit seiner Mühe die Tage seines Lebens, welche Gott ihm gibt unter der Sonne.* 16. *Während ich gerichtet mein Herz, zu erkennen Weisheit, habe ich zu sehen bekommen die Qual, welche gemacht wird auf der Erde, denn weder am Tage noch in der Nacht sieht man Schlaf in seinen Augen.* 17. *Und doch habe ich gesehen alles Thun Gottes, dass nicht vermag der Mensch es zu finden bei dem Thun, welches gethan wird unter der Sonne; so viel immer der Mensch sich mühet im Suchen, er findet es nicht, und auch wenn der Weise spricht, er wolle es erkennen, er kann es nicht finden.* 9, 1. *Denn alles dieses habe ich mir zu Herzen genommen und bin darauf aus gewesen, alles dieses zu ergrübeln: obgleich die Gerechten und die Weisen, ja ihre Werke in der Hand Gottes sind, kümmert sich weder um Liebe noch um Hass der Mensch, Alle sind vor sich hin.* 2. *Alle sind, als wenn Alle Ein Zufall träfe, den Gerechten und den Bösen, und den Guten und den Reinen und den Unreinen, und den Opfernden und den, welcher nicht opfert, der Sünder wäre wie der Gute, der Schwörende wie der, welcher den Schwur fürchtet.* 3. *Dies ist das Böse bei Allen, was gethan wird unter der Sonne, dass Ein Zufall Alle trifft; und doch ist das Herz der Menschenkinder voll vom Bösen, und Narrheit in ihrem Herzen in ihrem Leben, und nach ihm wenden sie sich an die Todten.* 4. *Ist's möglich, dass, wer es auch ist, zaubere? auf alle Lebendigen ist Vertrauen, denn ein Hund, der lebendig, ist besser als der todte Löwe.* 5. *Denn die Lebendigen wissen, dass sie sterben werden, und die Todten wissen Nichts und haben weiter kein Andenken, denn ihr Andenken ist vergessen.* 6. *Sowohl ihre Liebe als ihr Hass als ihr Eifer ist längst untergegangen, und sie haben keinen Theil weiter in Ewigkeit an Allem, was gethan wird unter der Sonne.* 7. *Geh, iss in Freude*

dein Brot und trinke mit fröhlichem Herzen deinen Wein, denn längst hat Wohlgefallen Gott an deinem Thun. 8. *Zu aller Zeit seien deine Kleider weiss, und Oel fehle nicht auf deinem Haupte.* 9. *Siehe an das Leben mit dem Weibe, welches du liebst, alle Tage deines Lebens der Eitelkeit, welche Er dir gibt unter der Sonne, alle deine Tage der Eitelkeit, denn die ist dein Theil im Leben und in deiner Mühe, mit welcher du dich mühest unter der Sonne.* 10. *Alles, was findet deine Hand, du im Stande zu thun mit deiner Kraft, thu, denn nicht ist Thun und Klugheit und Erkenntniss und Weisheit in der Hölle, wohin du gehest.*

V. 15. Salomo stellt hier die Lehre, welche er in diesem Abschnitt geben will, ganz allgemein gefasst gleich an die Spitze desselben, bezeichnet dann den der Weisheit, welche er empfiehlt, entgegengesetzten Irrthum 8, 16 — 9, 6 und bestimmt dann 9, 7 — 10 seine Lehre genauer. Die neue Lehre wird mit וְ und angeknüpft, welches in diesem Zusammenhang dem Sinne nach s. v. a. endlich ist. Zum Schluss lobt der Prediger die Freude, mit der näheren Erklärung, dass es kein Glück gebe für den Menschen unter der Sonne, als zu essen und zu trinken und eben so sich zu freuen (mit שִׂמְחָה wird אֲכֹל und שְׁתוֹת zusammengefasst) und dass (der Inf. mit ל geht hier über in das Vrb. fin.) er das, die Freude, die im Essen und Trinken besteht, sich leihe, sich zu verschaffen suche, mit seiner Mühe d. i. mit dem mühsam erworbenen Vermögen, welches er besitzt, die Tage seines Lebens, welche ihm Gott gibt unter der Sonne (יְמֵי וגו׳ ist Akkus. der Zeit, zu verbinden mit וְלָוָה). לָוָה borgen, leihen ist s. v. a. sich verschaffen, sich zu eigen machen, sich zueignen. — V. 16. An die V. 15 gegebene Erklärung hinsichtlich dessen, worin die Weisheit sich zu zeigen habe, knüpft Salomo die Bezeichnung des der empfohlenen Weisheit entgegengesetzten Irrthums an. Er hat sich nämlich, wie er im 1. Gl. dieses V. sagt, bemüht, Weisheit zu erkennen, d. i. zu erkennen, dass die Menschen weise seien, nämlich in der V. 15 bezeichneten Weise. Da er nun aber seinen Sinn darauf gerichtet, Weisheit zu erkennen, hat er nicht Weisheit erkannt, sondern Thorheit zu sehen bekommen. Der Nachsatz zu dem mit כַּאֲשֶׁר eröffneten Vordersatz beginnt mit וְלִרְאוֹת, und die Constr. in demselben entspricht der von 3, 12. Er hat sehen müssen die Qual, welche gemacht wird auf der Erde, d. i.

die Qual, welche die Menschen auf der Erde selbst sich machen, schaffen, bereiten. Es gibt nämlich Menschen, das hat er sehen müssen, wie er im 2. Gl. erklärt, welche, statt sich zu freuen, weder am Tage noch in der Nacht Schlaf sehen in ihren Augen, sondern unablässig sich quälen. In Bez. auf וְ — גַּם vgl. 2, 8. In welcher Weise manche Menschen thöricht sich quälen, statt weise zu sein und sich zu freuen, ergibt sich aus dem Folgenden. — V. 17. Mit וְ wird ein Gegensatz eingeführt zu dem eben bezeichneten Verfahren der Menschen, so dass es s. v. a. und doch ist. Und doch, obwohl die Menschen weder am Tage noch in der Nacht Schlaf sehen mögen in ihren Augen, sondern immerfort sich quälen, doch, sagt Salomo, hat er gesehen, dass der Mensch alles Thun Gottes nicht finden kann, dass das gesammte Thun Gottes für ihn unerreichbar ist, bei dem Thun, welches gethan wird unter der Sonne. Unter הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר נַעֲשָׂה תַּחַת־הַשָּׁמֶשׁ kann, wie von selbst klar ist, nur das menschliche Thun verstanden werden. Demgemäss kann אֶת nicht Zeichen des Akkus., sondern es muss Präpos. sein: mit, bei. Vgl. 2, 12. Das Thun aber, welches gethan wird unter der Sonne, bei welchem der Mensch das Thun Gottes nicht finden kann, ist das eitele, vergebliche, erfolglose Thun, vgl. 1, 2. 3. So viel auch sich mühet der Mensch, indem er sucht, sagt der Prediger bekräftigend, er findet es nicht, das Thun Gottes nämlich. Die Ww. בְּשֶׁל אֲשֶׁר lassen sich in doppelter Weise erklären, entweder bei dem, dass es ist, dass, oder richtiger bei dass dass, so dass die Verdoppelung des אֲשֶׁר dazu dient, den Begriff des lat. *cunque, vis* auszudrücken, und בְּשֶׁל אֲשֶׁר ganz und gar dem lat. *quamquam* entspricht. Mit לְבַקֵּשׁ indem er sucht, mit Suchen, wird die Art und Weise näher bestimmt, in der er sich mühet, so dass es nach לֵאמֹר zu erklären ist. Selbst der Weise, sagt Salomo noch einmal im 2. Gl., kann, wenn er sich auch vornimmt, es zu erkennen, es nicht finden. Mit אָמַר wird nicht, wie man gewöhnlich annimmt, das eine Meinung, sondern das einen Entschluss ausdrückende Sprechen bezeichnet. Wenn nun Salomo sagt, er habe gesehen, der Mensch, auch selbst der Weise, könne trotz aller Mühe, welche er aufwende, bei der Eitelkeit des menschlichen Thuns das gesammte Thun Gottes nicht finden, nicht erkennen, so heisst das nicht, er könne es nicht durchschauen, nicht verstehen, sondern es kann nach

3, 11 nur heissen, er könne es nicht mit der That erreichen, nicht so erkennen, dass er es nachzuthun verstünde. Das gesammte Thun Gottes, im Grossen wie im Kleinen, bleibt für den Menschen ohne Ausnahme durchaus unerreichbar, unerlernbar. — Cap. IX, V. 1. Mit כִּי wird die Rechtfertigung der in V. 16 gegebenen Erklärung des Predigers eingeführt, dass er, als er seinen Sinn darauf gerichtet, Weisheit zu erkennen, die Qual zu sehen bekommen habe, welche man auf der Erde sich mache, indem man weder am Tage noch in der Nacht Schlaf in seinen Augen sehe. Salomo hat nämlich alles dieses sich zu Herzen genommen (vgl. 7, 2) und ist darauf aus gewesen, alles dieses zu ergrübeln. Was, wird im Folgenden näher angegeben. Es lässt sich nicht wohl denken, dass הַצַּדִּיקִים וְהַחֲכָמִים die Gerechten und die Weisen und עֲבָדֵיהֶם ihre Werke coordinirt stehen sollten. Vielmehr ist הַצַּדִּיקִים וְהַחֲכָמִים wahrscheinlich absolut vorangestellt und עֲבָדֵיהֶם, durch das vorgesetzte וְ nachdrücklich hervorgehoben, das Wort, auf welches es eigentlich ankommt. Obwohl die Gerechten und die Weisen, ja deren Werke in der Hand Gottes sind d. i. von Gott wohlgefällig aufgenommen werden, kennt weder Liebe noch Hass der Mensch, d. i. kümmert der Mensch sich nicht darum, ob er von Gott geliebt oder gehasst wird. Alle, die Menschen insgesammt, sind vielmehr לְפָנֵיהֶם vor sich hin, d. i. sie wandeln vor sich hin, ihre eigenen Wege statt der von Gott ihnen vorgeschriebenen, vgl. Jer. 49, 5. Ez. 1, 9. Jes. 47, 15; 53, 6. Am. 4, 3. Die Gerechten und die Weisen sind diejenigen, welche die in 8, 16 gemeinte, in 8, 15 u. 9, 7—10 näher bezeichnete Weisheit besitzen. Ihre und keiner Andern Werke sind in der Hand Gottes, sagt Salomo. Wie עֲבָדֵיהֶם (עֲבָדָה = עֲבָד) in מַעֲשֵׂיהֶם, so findet בְּיַד הָאֱלֹהִים seine Erklärung in רָצָה הָאֱלֹהִים V. 7. Die Hand kommt in Betracht als aufnehmend, annehmend. Nur die Werke derer, welche die Weisheit besitzen, von welcher 8, 15 die Rede gewesen, werden von Gott wohlgefällig aufgenommen. Aber die Menschen kümmern sich nicht darum, ob Gott ihre Werke wohlgefällig aufnimmt oder nicht, ob er seine Liebe oder seinen Hass ihnen zukehrt. Sie wandeln nach ihrem eigenen Wohlgefallen. — V. 2. Alle Menschen sind, näml. in ihrem Leben, führen ihr Leben, verhalten sich, als ob Alle einen und denselben Zufall hätten, der Gerechte und der Böse, der Gute und der Reine und

der Unreine, und der Opfernde und der, welcher nicht opfert, als ob der Gute wäre wie der Sünder, der Schwörende wie der, welcher den Schwur fürchtet. Das dem לַשָּׁוְא vorangestellte לַטּוֹב soll anzeigen, wie Hgstbg richtig bemerkt, dass der Reine nicht im juridischen oder levitischen, sondern im sittlichen Sinn zu verstehen sei. Dass dies der Zweck der Voranstellung des לַטּוֹב ist, geht daraus hervor, dass sonst immer nur Eines einem Andern gegenübergestellt wird und dass הַטּוֹב nachher noch einmal wiederkehrt im Gegensatz zu הַחֹטֵא, zum Beweise, dass es hier nur zur Erklärung dient. Unter dem Schwörenden ist, wie aus dem Gegensatz erhellt, derjenige zu verstehen, welcher den Schwur nicht fürchtet, ohne Furcht d. i. Ehrfurcht, heilige Scheu, also leichtsinnig schwört. Die Menschen leben alle so, als ob es nicht darauf ankäme hinsichtlich seines Schicksals, wie Einer lebt. — V. 3. Und doch, heisst es im 1. Gl. dieses V., ist dies nur das Böse bei Allen, welches gethan wird unter der Sonne, dass ein und derselbe Zufall Alle trifft. Das Subj. im 1. Gl. ist enthalten in den Ww. רָע בְּכֹל זֶה — כִּי־מִקְרֶה אֶחָד, das Präd. in den Ww. אֲשֶׁר־נַעֲשָׂה תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ בַּכֹּל, und זֶה ist des Nachdrucks halber vorangestellt: daran ist nur das Böse Schuld, welches gethan wird unter der Sonne, und zwar in der Art, dass es bei Allen der Fall ist, kein Mensch dabei ausgenommen bleibt, dass ein und derselbe Zufall Alle trifft. Es würde nicht so sein, wenn nicht Alle Böses thäten. Der Gerechten und Weisen Werke sind in der Hand Gottes. Das 1. Gl. hier entspricht den Ww. des 1. Gl. von V. 1: אֲשֶׁר הַצַּדִּיקִים וְהַחֲכָמִים וַעֲבָדֵיהֶם בְּיַד הָאֱלֹהִים. Das 2. Gl. hier entspricht nun dem 2. Gl. von V. 1 und dem V. 2. Während es aber vorher im Allgemeinen hiess, dass, obwohl der Gerechten und der Weisen Werke in der Hand Gottes seien (V. 1 a), doch der Mensch weder um Liebe noch um Hass sich kümmere, sondern Alle leben, als ob Alle, die Gerechten wie die Bösen, ein und derselbe Zufall träfe (V. 1 b u. V. 2), was indessen nur darum der Fall sei, weil Alle Böses thun (V. 3 a), wird nun auf eine besondere schwere Sünde hingewiesen, deren die Menschen sich schuldig machen, obwohl Alle nur deshalb ein und derselbe Zufall treffe, weil Alle Böses thun. Dennoch (וְגַם), sagt der Prediger, ist das Herz der Menschenkinder voll vom Bösen und Narrheit in ihrem Herzen in ihrem Leben, und sie wenden sich nach ihm, ihrem

Herzen, demselben folgend, an die Todten, um nämlich mit ihrer Hilfe, mittels der Zauberei das für die natürliche Kraft des Menschen Unmögliche auszurichten. Die Ww. וְאַחֲרָיו אֶל־הַמֵּתִים enthalten also die nähere Bezeichnung der Sünde, welche die Menschen ihrem von Bosheit und Narrheit erfüllten Herzen folgend begehen. Zu אֶל־הַמֵּתִים ist nach 5 Mos. 18, 11 wie nach dem Zusammenhang zu ergänzen דָּרְשׁוּ. Vgl. Jes. 8, 19. — V. 4. Wie schon für das Verständniss der letzten Ww. von V. 3 die Vergleichung der St. 5 Mos. 18, 11 von Bedeutung gewesen, so dient dieselbe auch zur Aufklärung der schwierigen Ww. am Anfang dieses V., namentlich wenn wir auch das Keri יחבר noch berücksichtigen. Nach diesem und den Ww. וְחֹבֵר חָבֶר in der St. 5 Mos. 18, 11, auf welche unsere Stelle augenscheinlich zurücksieht, haben wir das Chethib יבחר von בָּחַר = חָבַר abzuleiten (vgl. חַכְלִיל von חָכַל = כָּחַל, שִׂמְלָה = שַׂלְמָה, כֶּסֶל = סֶכֶל, מִתַּלְעוֹת = מַלְתָּעוֹת) und יִבְחַר = יֶחְבַּר zu lesen. In Bez. auf כִּי f. הֲכִי vgl. oben S. 83 zu 2 Sam. 23, 5. Zu מִי אֲשֶׁר wer es auch ist, *quisquis*, vgl. 2 Mos. 32, 33. 2 Sam. 20, 11, nur dass es hier ohne folgendes Verbum steht. Salomo spricht das Urtheil über die im 2. Gl. von V. 3 bezeichnete Sünde der Zauberei. Ist es möglich, sagt er, dass, wer es auch ist, zaubere? sollte irgend Jemand zaubern können? Im Folgenden begründet Salomo dieses sein Urtheil, dass Zauberei, deren Begriff zugleich klar wird, nicht möglich sei. Auf alle Lebendigen ist Vertrauen, sagt er, d. i. auf alle Lebendigen kann man sein Vertrauen setzen, aber auf keine Todten. Mit Hilfe aller Lebendigen, so gering sie auch sein mögen, darf man hoffen Etwas auszurichten, aber Nichts mit Hilfe irgend welcher Todten, so gross und gewaltig sie auch im Leben gewesen sein mögen. Im 2. Gl. wird der zuletzt ausgesprochene Gedanke begründet. Denn ein Hund, der lebendig, heisst es, ist besser, mehr werth, als der todte Löwe. Der Löwe kommt in Betracht hinsichtlich seiner Stärke, der Hund als Gegenstück demgemäss hinsichtlich seiner Geringfügigkeit. Mit לְ wird כֶּלֶב nachdrücklicher hervorgehoben: ein Hund sogar, und die Ww. חַי הוּא, welche zu verbinden sind, bilden einen Bestimmungssatz: lebendig er, d. i. wenn er lebendig ist. — V. 5. Salomo erklärt, warum auf die Todten, wer sie auch seien, kein Vertrauen sei, als könne mit ihrer Hilfe irgend Etwas auf Erden ausgerichtet werden.

Die Lebendigen wissen allerdings und kümmern sich in ihrem Herzen darum, dass sie sterben werden. An den Tod zu denken ist ihre Pflicht. Aber die Todten wissen Nichts d. i. kümmern sich um Nichts, nämlich was der Vergangenheit ihres Lebens auf Erden angehört, und haben kein Gedächtniss mehr, für die Verhältnisse ihres Lebens, denn vergessen ist ihr Gedächtniss, sie haben das Andenken an das Vergangene aufgegeben. Das Leben auf Erden mit seinem Dichten und Trachten liegt hinter ihnen; sie sind in einen neuen Lebens- und Wirkungskreis eingetreten, der alles ihr Denken in Anspruch nimmt. Es wird hier keine Bewusstlosigkeit der Todten behauptet, sondern ihre Unbekümmertheit um das hinter ihnen liegende Leben unter der Sonne. Gewöhnlich nimmt man שָׂכָר in der Bed. Lohn. Bei dieser Auffassung gewinnt man jedoch einen Gedanken, der weder mit anderen Stellen unseres Buchs übereinstimmt, vgl. nam. 11, 9., noch auch recht in den Zusammenhang hier passen will. Darum ist wohl vielmehr שָׂכָר von שָׂכַר = זָכַר abzuleiten und gleichbedeutend mit dem gleich folgenden זֵכֶר zu nehmen. — V. 6. Sowohl ihre Liebe als ihr Hass als ihr Eifer ist längst untergegangen, sagt Salomo weiter. Er meint damit nicht, dass sie überhaupt keine Liebe, keinen Hass und keinen Eifer mehr haben. Denn damit würde er ihnen das Leben absprechen. Er spricht ihnen, wie auch die folgenden Ww. zeigen, nur Liebe, Hass und Eifer ab in Beziehung auf die Verhältnisse und Zustände des Lebens auf der Erde. Ihre Liebe, ihr Hass, ihr Eifer bezieht sich auf die Gegenstände, mit welchen sie es in ihrem neuen jenseitigen Leben zu thun haben. Für das Irdische haben sie kein Interesse mehr. In Ewigkeit betheiligen sie sich nicht mehr an allem dem, was gethan wird unter der Sonne. Wie sollte man also auf der Erde mit Hilfe der Todten Etwas ausrichten können? Zauberkünste anwenden, um das Thun Gottes zu erreichen, ist Thorheit. — V. 7. Statt also thörichterweise sich zu quälen, um das Thun Gottes zu finden, was der Mensch weder mit seinen natürlichen Kräften noch mit geheimen Zauberkräften auszurichten vermag, vgl. 8, 16. 17, soll der Mensch vielmehr freudig sein Brot essen und wohlgemuth (vgl. 7, 3) seinen Wein trinken. Der Prediger kommt hier zu seiner im Anfang dieses Abschnitts 8, 15 ausgesprochenen Lehre zurück. Zur Begründung derselben fügt er im 2. Gl. die Erklärung hinzu, dass

Gott von jeher an dem bezeichneten Verhalten des Menschen Wohlgefallen gehabt habe. Die Bed. von כְּבָר ist auch hier keine andere als längst. — V. 8. Die im 1. Gl. von V. 7 gegebene Vorschrift wird hier nochmals mit andern Worten nachdrücklich wiederholt. Die weissen Kleider, welche der Mensch immerfort anhaben soll, stehen im Gegensatz zu schwarzen Kleidern. Da nun schwarze Kleider Trauer desjenigen anzeigen, der sie trägt, vgl. Ps. 35,14; 38,7. Hi. 5, 11; 30, 28, so können weisse Kleider nur Freudenkleider sein, und dass der Mensch zu aller Zeit weisse Kleider tragen soll, kann nur bedeuten, dass er zu aller Zeit sich freuen soll. Denselben Sinn hat die Forderung des 2. Gl., dass Oel auf dem Haupte des Menschen nicht fehlen soll. Zum Zeichen der Freude salbte man das Haupt, vgl. Jes. 61, 3. Ps. 45, 8. — V. 9. Die Freude, welche der Prediger empfiehlt, steht aber im Gegens. zu der Plage, welche die Menschen auf Erden sich machen, 8, 16, und ist demgemäss näher die Freude, welche aus der Zufriedenheit mit dem Leben entspringt trotz der Eitelkeit des menschlichen Thuns auf der Erde. Diese Zufriedenheit verlangt Salomo demgemäss in diesem V. Statt sich zu plagen und Unmögliches leisten und das Thun Gottes finden zu wollen, soll der Mensch das Leben, wie es einmal ist, ruhig ansehen d. i. geduldig sich gefallen lassen (vgl. 7, 13), nämlich als ein Leben der Eitelkeit, in dem er ohne Erfolg sich mühet, vgl. 1,2 — 3,9, und zwar alle Tage seines Lebens der Eitelkeit, welche Gott ihm gibt unter der Sonne, alle seine Tage der Eitelkeit. Mit כָּל־יְמֵי חַיֵּי וגו׳ wird חַיִּים näher bestimmt. Denn, heisst es im 2. Gl. zur Begründung der Vorschrift des 1. Gl., die Eitelkeit (הוּא geht ohne Zweifel auf הֶבֶל), die Erfolglosigkeit des Thuns ist nun einmal das Loos des Menschen in seinem Leben und in seiner Mühe, mit der er sich mühet unter der Sonne. Ansehen soll aber der Mensch sein Leben der Eitelkeit mit dem Weibe, welches er liebt, d. i. im Besitz des Weibes, welches er liebt. In dem Weibe, welches er liebt, hat der Mensch einen Schatz, bei dem er die Eitelkeit des Lebens sich wohl kann gefallen lassen. — V. 10. Demgemäss soll der Mensch nur alles das thun, was seine Hand findet, d. i. was für seine Hand erreichbar ist (vgl. Richt. 9, 33. 1 Sam. 10, 7; 25, 8), was, wie es sogleich zur Erklärung heisst, er im Stande ist zu thun mit seiner Kraft. Die Ww. לַעֲשׂוֹת בְּכֹחֲךָ sind

den Ww. תִּמְצָא יָדֶךָ coordinirt, und כֹּל אֲשֶׁר gehört zu beiden folgenden Sätzen. Mit diesem Gebot verbietet Salomo, fremde Kräfte, näml. die Kräfte der Hölle, zauberisch aufzubieten, um das für die natürliche Kraft des Menschen unerreichbare Thun Gottes zu finden. Denn, heisst es im 2. Gl. zur Begründung dieses nicht ausgesprochenen, aber gedachten Verbots, nicht ist Thun und Klugheit und Erkenntniss und Weisheit in der Hölle, wohin du gehest d. i. wohin du dich wendest, um mit Hilfe der Todten zu finden, was deine Hand nicht findet, zu thun, was du nicht im Stande bist zu thun mit deiner Kraft. In der Hölle, bei den Todten findest du nicht die Hilfe, welche du dort suchst, weder Thun, so dass die Todten Etwas für dich thäten, noch auch Klugheit und Erkenntniss und Weisheit, so dass die Todten dir mit Rath beiständen und dich unterwiesen. Ihr Thun wie ihr Denken geht auf das neue Leben, in welchem sie stehen, das Leben unter der Sonne geht sie nichts mehr an. Vgl. Vv. 4—6. Zu den Ww. אֲשֶׁר אַתָּה הֹלֵךְ שָׁמָּה ist zu vgl. אֶל־הַמֵּתִים V. 3. — Die gegebene Erklärung dieses ganzen Abschnitts weicht von der hergebrachten weit ab. Mögen die Sachverständigen entscheiden, welche die richtige sei. Ein Hauptbeweis gegen die Richtigkeit der gewöhnlichen Auslegung liegt in dem Widerspruch, welcher hinsichtlich des Zustandes der Gestorbenen zwischen unserer St. und anderen Stt. dieses B., nam. 12, 5 ff., stattfinden würde. Nach der hier gebotenen Erklärung rundet sich nicht nur der Abschnitt zu einem wohlgeordneten Ganzen ab, sondern er steht auch im besten Einklang mit dem gesammten Inhalt des Buchs.

Vierter Theil 9, 11 — 12, 7.

Der vierte Theil zerfällt wieder in zwölf Abschnitte, welche ebenso viele Weisheitslehren enthalten, **9**, 11—17, **9**, 18. **10**, 1, **10**, 2. 3, **10**, 4, **10**, 5—11, **10**, 12—15, **10**, 16—19, **10**, 20, **11**, 1—5, **11**, 6—8, **11**, 9. 10, **12**, 1—7.

Erster Abschnitt 9, 11—17.

Die Weisheit, lehrt der Prediger in diesem Abschnitt, **vermag allerdings in vielen Fällen ebensowenig Etwas als Stärke wider das Unglück, aber in andern Fällen, wo Stärke Nichts vermag, auch wieder sehr viel, und besser ist es darum, bei der Weisheit das Heil zu suchen, auch wenn sie mit Armuth und Niedrigkeit verbunden ist, als bei der Stärke, die mit Thorheit verbunden ist.**

9, 11. *Wiederholt habe ichs und gesehen unter der Sonne, dass nicht die Schnellen den Lauf und nicht die Starken den Kampf haben, und auch nicht die Weisen Brot und auch nicht die Einsichtigen Reichthum und auch nicht die Verständigen Gunst, denn Zeit und Unfall trifft sie Alle.* 12. *Denn auch nicht kennt der Mensch seine Zeit, wie die Fische, welche gefangen werden im bösen Netze, und wie die Vögel, die gefangen werden in der Schlinge: wie sie werden verstrickt die Menschenkinder zur Zeit des Unglücks, wenn es auf sie fällt plötzlich.* 13. *Auch so habe ich gesehen Weisheit unter der Sonne, und sie war gross für mich.* 14. *Eine kleine Stadt und wenig Männer in ihr, zu ihr kommt ein grosser König und umringt sie und baut wider sie grosse Bollwerke.* 15. *Und er findet in ihr einen armen weisen Mann, und der rettet die Stadt mit seiner Weisheit, und kein Mensch hat gedacht an denselben armen Mann.* 16. *Und ich spreche: besser ist Weisheit als Stärke. Aber die Weisheit des Armen wird verachtet, und seine Worte werden nicht gehört.* 17. *Die Worte von Weisen werden besser in Ruhe gehört als das Geschrei eines Herrschers unter den Thoren.*

V. 11. Der Anfang dieses vierten Theils entspricht dem Anfang des zweiten 4, 1., nur dass wir statt וְשַׁבְתִּי אֲנִי וָאֶרְאֶה hier lesen שַׁבְתִּי וְרָאֹה, indem der Inf. abs. statt des Vrb. fin. steht (vgl. 8, 9). Zu wiederholten Malen hat Salomo gesehen unter der Sonne, dass die Menschen mit den ihnen zu Gebot stehenden geistigen Kräften ebensowenig im Stande sind, das Unglück von sich abzuwehren, das Glück sich zu sichern, als mit ihren körperlichen Kräften. So wenig die Schnellen den Lauf so in der Gewalt haben, dass sie immer darin den Sieg davontragen, und die Starken den Kampf, dass sie stets darin die Oberhand behalten, ebenso wenig haben, wie er zu wiederholten Malen gesehen, die Weisen und Einsichtigen und Verständigen immer, was sie erstreben, Brot, Reichthum, Gunst bei den Menschen. Vielmehr (כִּי denn) sie Alle, die Menschen, ohne eine Ausnahme, trifft, von einer unsichtbaren Hand geleitet, Zeit und Unfall d. i. Zeit mit Unfall, eine Zeit, da Unfall, Missgeschick über sie kommt. Die Erklärung von עֵת וָפֶגַע hier wird in V. 12 mit עֵת רָעָה gegeben. Zu פֶּגַע רָע = פֶּגַע vgl. 1 Kön. 5, 18. Wie die Menschen mit aller Schnelligkeit und Stärke nicht immer den Sieg davontragen, sondern im Lauf zurückbleiben, im Kampf unterliegen, so sind sie auch mit aller Weisheit, Einsicht und Verständigkeit nicht im Stande, die Zeit des Unfalls von sich abzuwehren, sondern es kommt trotzdem vor, dass sie z. B. in Hungersnoth gerathen, in Armuth versinken, in Missgunst kommen. Vgl. übr. 1 Sam. 17, 47. Ps. 33, 16. 17. 2 Chron. 20, 15. — V. 12. Die Erklärung, dass die Menschen alle Zeit und Unfall treffe, wird hier begründet. Denn auch nicht d. i. ebensowenig kennt der Mensch seine Zeit d. i. die ihn treffende Zeit des Unfalls, dass er sie abzuwehren im Stande wäre (mit dem blossen עֵת wird hier dasselbe bezeichnet wie im vorigen V. mit עֵת וָפֶגַע; die Erklärung enthält das folgende עֵת רָעָה), wie die Fische, welche gefangen werden im bösen d. i. unheilvollen, das Unglück ihnen bringenden Netze, und wie die Vögel, die gefangen werden in der Schlinge: wie sie werden verstrickt die Menschenkinder zur Zeit des Unglücks, wenn es auf sie fällt plötzlich. יוּקָשׁ ist das Part. Pu. f. מְיֻקָּשׁ. Die Menschen sind trotz ihrer Weisheit ebenso rettungslos dem Unglück preisgegeben, wenn es von höherer Hand verhängt unversehens über sie kommt, wie die Fische und Vögel, welche in den von den

Menschen ihnen gestellten Netzen und Schlingen sich fangen. — V. 13. Andererseits aber hat Salomo auch als diese, als eine solche die Weisheit gesehen unter der Sonne, und sie war gross für ihn, d. i. so dass sie gross war für ihn, als eine in seinen Augen grosse, bedeutende, viel auszurichten vermögende. Das 2. Gl. enthält die Ausführung und nähere Bestimmung von זֹה im 1. Gl. לִי = אֵלַי ist s. v. a. לְפָנַי, בְּעֵינַי, vgl. Jon. 3, 3. In dieser Weise wird der V. auch richtig aufgefasst von Ewald. Alle anderen Auffassungen sind als entweder sprach- oder zusammenhangswidrig zurückzuweisen, die der Vulg.: *hanc quoque vidi sapientiam*, die von Hitz. u. Heilgst.: auch dies habe ich gesehen, Weisheit, die von Hgstbg: auch dies sah ich als Weisheit. — Der Prediger macht nun in den Vv. 14. 15 mit einem Beispiel anschaulich, wie gross, bedeutend, wie er gesehen unter der Sonne, die Weisheit sei. — V. 14. Salomo denkt sich eine kleine Stadt und wenig Männer in ihr und setzt den Fall, es komme zu ihr ein grosser d. i. mächtiger König und umringe sie und baue wider sie grosse Bollwerke. — V. 15. In derselben aber findet er, wie Salomo weiter annimmt, einen armen weisen Mann, und gerade der rettet die Stadt mit seiner Weisheit, und kein Mensch hat doch gedacht an diesen armen Mann, s. v. a. und gerade der arme Mann, von dem kein Mensch gedacht, dass er irgend Etwas zu leisten im Stande sei, rettet die Stadt mit — seiner Weisheit. Schwerlich ist מְיֻצָּא impersonal zu fassen: man findet s. v. a. es findet sich, sondern das Subj. ist מֶלֶךְ גָּדוֹל V. 14: er findet d. i. trifft, stösst auf u. s. w. Der arme weise Mann rettet die Stadt, so dass sie nämlich nicht in die Hände des Königs fällt. — V. 16. Salomo fasst hier den Inhalt von Vv. 14. 15 kurz zusammen. Diese Zusammenfassung wird eingeführt mit den Ww. וְאָמַרְתִּי אֲנִי: und so spreche ich denn, also spreche, meine ich. Seine Meinung nun geht dahin, dass Weisheit besser sei, mehr leiste als Stärke, dass aber die Weisheit, wenn sie bei dem Armen sich finde, verachtet sei und seine, des armen Weisen, Worte nicht gehört, beachtet werden von den Menschen. Man ehrt und beachtet die Weisheit, die doch mehr als Stärke ausrichtet, nur bei den Grossen, Mächtigen, Hohen, man ehrt und beachtet also nicht sowohl die Weisheit als die Macht. — V. 17. Die Lehre, welche der Prediger in diesem Abschnitt geben will, lautet nun also folgendermaassen: Worte von Weisen wer-

den in Ruhe gehört vor Geschrei eines Herrschers unter den Thoren, d. i. Worte von Weisen, mögen sie auch arm sein, werden mit mehr Recht in Ruhe gehört und demnach befolgt als Geschrei eines Herrschers, der unter die Thoren gehört, ein Thor ist. Salomo hätte also auch so sich ausdrücken können: טוֹב לִשְׁמוֹעַ בְּנַחַת דִּבְרֵי חֲכָמִים מִשְּׁמוֹעַ זַעֲקַת מוֹשֵׁל בַּכְּסִילִים, vgl. 7, 2. 5. Indessen hätte diese Ausdrucksweise, wie man sieht, manches Missliche gehabt, und der Vf. hat daher die zwar, wie die Auffassungen der Ausleger zeigen, mehr dem Missverständniss ausgesetzte, aber kernigere Ausdrucksweise gewählt, welche wir hier lesen. Dass unter den Weisen solche, die arm sind, verstanden werden sollen, lehrt deutlich der Gegensatz von מוֹשֵׁל בַּכְּסִילִים.

Zweiter Abschnitt 9, 18. 10, 1.

So gewiss Weisheit das beste Mittel zum Glück, eben so gewiss ist Sünde, Thorheit das sicherste Mittel zum Unglück.

9, 18. *Besser ist Weisheit als Kriegsgeräthe, und eine Sünde verdirbt viel Glück.* **10**, 1. *Fliegen des Todes — stinkend macht eine, gährend das Oel des Krämers, die Pracht, die von der Weisheit kommt, so dass keine Herrlichkeit ist, ein wenig Thorheit.*

V. 18. Mit den Worten des 1. Gl. nimmt der Prediger den Gedanken des vorigen Abschnitts wieder auf: Dass Weisheit bessere Dienste leiste als Kriegsgeräthe, wenn es um Abwendung von Unheil sich handelt, steht nach der Auseinandersetzung des vorigen Abschnitts fest. Eine nicht minder gewisse Wahrheit spricht nun Salomo im 2. Gl. aus, nämlich die, dass eine Sünde schon im Stande ist, viel Glück zu Schanden zu machen. Die Ausleger fassen zwar sämmtlich חוֹטֵא als Part. in der Bed. Sünder, vgl. 8, 12. Allein der Zusammenhang widerspricht dieser Fassung sowie der entsprechende Ausdruck סְכָלוּת מְעָט in 10, 1. Wir haben חוֹטֵא vielmehr nach dem Vorgang des Syr. in der Bed. Sünde zu nehmen (חוֹטֵא verkürzt aus חוֹטֵא oder aus חוֹטֵא). Dass טוֹבָה nicht Gutes im moralischen Sinn bedeutet, sondern wie 7, 14 Glück, erhellt aus dem entsprechenden יָקָר in 10, 1. — Cap. 10, V. 1. Der Gedanke des 2. Gl. von 9, 18 wird hier weiter ausgeführt. Unter Fliegen des Todes können in diesem Zusammenhang nicht todbringende,

giftige Fliegen, sondern nur dem Tode anheimgefallene, todte Fliegen verstanden werden, und זְבוּבֵי מָוֶת ist demnach s. v. a. זְבוּבִים מֵתִים. Der Singul. des Verbum erklärt sich aber nicht daraus, dass das Verbum sich nach מָוֶת richte, weil auf diesem Wort der Nachdruck liege (Hgstbg). Wie der Parallelismus lehrt, ist das Verbum vielmehr darum im Sing. gesetzt, weil es gerade darauf ankommt, auszusagen, dass von todten Fliegen schon eine das bewirke, wovon im Folgenden die Rede ist. Um diesen Gedanken auszudrücken, stellt der Prediger den Plur. זְבוּבֵי מָוֶת absolut voran und fährt dann mit dem Vrb. im Sing. fort: Fliegen des Todes — eine schon u. s. w. So erkl. auch richtig Hitz. u. Heilgstdt. Schon eine einzige todte Fliege macht stinken d. i. bewirkt, dass stinkt, macht stinkend, stinkig das Oel des Krämers, Händlers, welches dieser verkauft. Das in den Handel kommende Oel ist aber nicht das schlechte, sondern das gute, kostbare, edle. Auf welche Weise eine todte Fliege das schönste Oel stinkig macht, wird mit dem zweiten Vrb. יַבְּיעַ bezeichnet: indem sie es gähren macht, in Gährung bringt. Das Hauptverbum des 1. Gl. ist יַבְאִישׁ, ein eine Nebenbestimmung enthaltendes Hilfsverbum ist יַבִּיעַ. Was nun das 2. Gl. betrifft, so hat es die bisherige Auslegung zu keinem irgend befriedigenden Verständniss desselben gebracht. Die neuesten Erklärungen mögen davon Zeugniss ablegen. Sie sind im Wesentlichen nur Wiederholungen der älteren, so dass es nutzlos wäre, die letzteren ebenfalls aufzuführen. Die Erkl. Hitz.'s nun lautet: gewichtiger als Weisheit, als Kostbarkeit ist ein wenig Thorheit. Der Sinn soll sein, ein wenig Thorheit falle mehr ins Gewicht als Weisheit, welche hier כָּבוֹד Kostbarkeit, köstliches Gut genannt werde. Gegen diese Erkl. entscheidet jedoch, dass weder יָקָר schwer, gewichtig, wichtig, noch auch כָּבוֹד Kostbarkeit, köstliches Gut bedeutet. Nur den letzten Fehler dieser Erkl. vermeidet Heilgstdt, indem er erklärt: *gravior est, plus valet sapientia et honore stultitia pauca, paulum stultitiae, i. e. paulum stultitiae in usu vitae humanae nonnunquam majorem vim, quam sapientia et honor, habet.* Dazu kommt noch, dass mit חָכְמָה und כָּבוֹד zwei völlig ungleichartige Begriffe ausgedrückt werden, die schwerlich in dieser Weise neben einander gestellt sein könnten. Ganz verschieden zwar von diesen beiden, aber ebenso unrichtig ist die Erkl. Hgstbgs: den Herrlichen

durch Weisheit und durch Ehre, näml. macht stinkend, ein wenig Thorheit. Doch liegt sie auf dem Wege zur Wahrheit. Es ist nämlich ohne Zweifel richtig, dass das Verbum וַיְאַשֵּׁשׁ auch mit zum 2. Gl. gehört. Dasselbe entspricht aber dem יְאַבֵּד im 2. Gl. von 9, 18. Ebenso entspricht dem חוֹטֵא אֶחָד dort in unserm V. סְכָלוּת מְעָט. Daraus folgt weiter, dass dem טוֹבָה הַרְבֵּה im 2. Gl. von 9, 18 יָקָר hier entspricht. Wenn dies sich aber so verhält, dann wird יָקָר nicht als Maskulin. zu nehmen sein, wie Hgstbg will, sondern als Neutr. in der Bed. Pracht, Herrlichkeit. Auch darin wird Hgstbg noch Recht haben, wenn er das מִן in מֵחָכְמָה als das der Ursache auffasst. Die Pracht von der Weisheit her d. i. die Pracht des Glücks, welche die Frucht der Weisheit ist, macht stinkend, richtet zu Grunde ein wenig Thorheit, sagt Salomo. Der Erklärung bedarf indessen noch מִכָּבוֹד. Dass es nicht mit מֵחָכְמָה coordinirt gefasst werden darf, wie Hgstbg will, geht, wie bereits bemerkt, daraus hervor, dass חָכְמָה und כָּבוֹד zwei ganz verschiedenartige Begriffe bezeichnen. Dagegen drückt כָּבוֹד ziemlich denselben Begriff wie יָקָר aus. Demgemäss werden wir das מִן als die Entfernung, das Weichen ausdrückend nehmen und מִכָּבוֹד entsprechend dem מִמֶּלֶךְ 1 Sam. 15, 23, מִגְּבִירָה 1 Kön. 15, 13, מִפַּחַד Hi. 21, 9 auffassen: so dass keine Herrlichkeit mehr da ist. Es bezeichnet die Folge dessen, dass ein wenig Thorheit die Pracht, das Glück, die von der Weisheit kommt, zu Schanden macht: die ganze Herrlichkeit des Glücks ist dahin. Auch zwischen dem 1. u. 2. Gl. uns. V. findet bei dieser Auff. ein genauer Parallelismus statt.

Dritter Abschnitt 10, 2. 3.

Die Lehre, welche der Prediger in den Versen dieses Abschnitts ausspricht, lautet: **Wie der Weise mit Allem, was er thut, seine Weisheit an den Tag legt, ebenso verräth der Thor mit seiner ganzen Handlungsweise seine Thorheit.** Das N. T. spricht dieselbe Lehre aus in den Worten Matth. 7, 16—20: An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Kann man auch Trauben lesen von den Dornen, oder Feigen von den Disteln? Also ein jeglicher guter Baum bringet gute Früchte; aber ein fauler Baum bringet arge Früchte. Ein guter Baum kann nicht arge Früchte bringen, und ein

fauler Baum kann nicht gute Früchte bringen. Ein jeglicher Baum, der nicht gute Früchte bringet, wird abgehauen und ins Feuer geworfen. Darum an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.

10, 2. *Das Herz des Weisen ist für seine Rechte, und das Herz des Thoren ist für seine Linke.* 3. *Und auch bei dem Wege, dem gemäss der Thor geht, fehlt sein Herz, und er spricht zu Allen, er sei ein Thor.*

V. 2. Das Herz kommt hier in Betracht als der Sitz des Verstandes und steht wie öfter geradezu für denselben. Gewöhnlich erklärt man nun: das Herz des Weisen ist zu seiner Rechten, und das Herz des Thoren ist zu seiner Linken. Der Sinn der Ww. aber soll sein, der Weise habe das Herz auf dem rechten Flecke und denke und handele demgemäss verständig, der Thor dagegen habe das Herz auf dem unrechten Flecke und denke und handele dem entsprechend auch nicht verständig. Weil die rechte Hand die vornehmste, liebste, stärkste sei, damit man hauptsächlich zugreift, arbeitet, die Waffen führt u. s. w., sagt Hgstbg, so werde von dem, was so ist, wie es sein soll, gesagt, dass es zur Rechten, von dem, was von seiner normalen Beschaffenheit abweicht, dass es zur Linken sei. Allein die Vorstellung, dass der Mensch sein Herz, welches doch ein Theil seines Wesens ist, entweder auf seiner rechten oder auf seiner linken Seite neben sich habe, ist eine ihrer Widersinnigkeit halber völlig unstatthafte. Unsere Redensart, auf welche man sich beruft: das Herz auf dem rechten Fleck haben, beruht auf einer grundverschiedenen Vorstellung und kann gar nicht in Vergleichung gezogen werden. Unter יָמִין und שְׂמֹאל ist offenbar nicht die rechte und linke Seite, sondern die rechte und linke Hand zu verstehen, und לְ steht in der Bed. für, als, so gut wie, vgl. Hi. 13,12; 39,16. Die rechte Hand aber ist die, welche der Mensch zur Arbeit gebraucht. Wenn also Salomo sagt, das Herz des Weisen sei so gut wie seine Rechte, so meint er, der Weise brauche sein Herz, seinen Verstand, denke verständig. Das Herz des Thoren dagegen, sagt er, ist so gut wie seine Linke, d. i. der Thor gebraucht sein Herz, seinen Verstand so wenig, als der Mensch seine linke Hand zum Arbeiten gebraucht, der Thor denkt ohne Verstand. — V. 3. So wenig der Thor verständig denkt, ebenso wenig handelt er nun auch verständig. Das Letztere ist die nothwendige Folge des Ersteren.

Dieses innere Verhältniss von Grund und Folge, in welchem das Denken und Handeln des Thoren steht, wird mit וְגַם und auch s. v. a. und dem gemäss ausgedrückt. Der Ausdruck בַּדֶּרֶךְ wird sogleich näher erklärt in den Ww. בְּשֶׁהַסָּכָל הֹלֵךְ. Unter dem Wege ist demzufolge nicht die Strecke, auf welcher, sondern die Art und Weise, wie der Mensch geht, wandelt d. i. handelt, zu verstehen. Bei dem Wege, dem gemäss der Narr geht, d. i. bei dem Wandel, den der Narr führt, fehlt sein Herz, Verstand, der Narr führt seinen Wandel ohne Verstand. Mit diesem seinem aus seinem unverständigen Denken hervorgehenden unverständigen Wandel spricht der Thor aber zu Allen, er sei ein Thor, d. i. verräth sich, gibt sich zu erkennen als Thor der Thor. In den Ww. סָכָל הוּא ist der Inhalt des אָמַר indirekt ausgedrückt, und הוּא geht auf das Subj., den Thoren, zurück. Unrichtig beziehen die Ausleger הוּא auf לַכֹּל: er spricht von Jedem: er ist thöricht, d. i. er hält alle Andern für Thoren, sich allein für einen Weisen. Dass dieser Erklärung der Zusammenhang widerspricht, ist von selbst klar. Das Gegenstück, dass der Weise, wie er verständig denkt, auch verständig handelt und Allen sich als Weisen zu erkennen gibt, lässt der Prediger unausgesprochen, da es sich von selbst versteht.

Vierter Abschnitt 10, 4.

Die Vorschrift dieses Abschnitts lautet: **Der Unterthan soll sich durch den Zorn des Herrschers nicht verleiten lassen, aus der ihm als Unterthanen zukommenden Stellung herauszutreten, sondern gelassen bleiben, was ihn vor grossen Sünden bewahren wird.** Dieselbe Vorschrift spricht der Ap. Paulus aus Röm. 13, 1. 2: Jedermann sei unterthan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit, ohne von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet. Wer sich nun wider die Obrigkeit setzet, der widerstrebet Gottes Ordnung; die aber widerstreben, werden über sich ein Urtheil empfangen.

10, 4. *Wenn der Geist des Herrschers aufsteigt wider dich, dann verlass deine Stelle nicht, denn Gelassenheit lässt grosse Sünden unterbleiben.*

V. 4. Mit רוּחַ ist hier wie Richt. 8, 3 dasselbe gemeint, was gewöhnlich mit אַף bezeichnet wird, der Zorn. Zu dem Gebrauch von

עָלָה in diesem Zusammenhang vgl. 2 Sam. 11, 20. Ez. 38, 18. Ps. 78, 21. 31. In Bezug auf עַל in derselben Verbindung vgl. Richt. 8, 3. Sach. 10, 3. Unter dem Herrscher einen thörichten zu verstehen, liegt in 9, 17 und 10, 1—3 keine Veranlassung, sondern der Herrscher ist die Obrigkeit schlechthin, ob gut oder schlecht. Wenn nun des Herrschers Zorn gegen einen seiner Unterthanen sich erhebt, so soll dieser nicht in der Meinung, er verdiene den Zorn des Herrschers nicht, und in der Absicht, sich Recht zu verschaffen, seine Stelle verlassen, die er als Unterthan dem Herrscher gegenüber einnimmt. Der Unterthan ist nach Gottes Ordnung Unterthan und soll über diese von Gott ihm angewiesene Stufe unter keiner Bedingung hinausschreiten, um sich selbst Hilfe zu verschaffen gegen den, welcher nach Gottes Ordnung sein Herrscher ist. Denn, sagt Salomo zur Begründung seiner im 1. Gl. gegebenen Vorschrift, Gelassenheit, wie er sie eben gefordert hat mit dem Befehl, aus seiner Stellung als Unterthan nicht herauszutreten, gelassenes Ertragen des Zorns des Herrschers als der von Gott verordneten Obrigkeit, er sei verdient oder nicht, lässt unterbleiben, verhütet grosse Sünden, die näml. aus der Widersetzlichkeit gegen den rechtmässigen Herrscher folgen. Die Sünden der Revolution werden hier als grosse bezeichnet. Zu מַרְפֵּא vgl. Spr. 14, 30; 15, 4. Die Ausll. verstehen unter den grossen Sünden diejenigen, welche der Herrscher im Zorn zu begehen im Stande ist, wenn er auf Widerstand stösst. Näher liegt ohne Zweifel die andere Auffassung.

Fünfter Abschnitt 10, 5—11.

Die in diesem Abschnitt vorgetragene Lehre lautet: **Der ungerechte Herrscher zieht sich mit seinem verderblichen Walten selbst das Gericht des Verderbens unrettbar zu.** Der Abschnitt steht also in engem Zusammenhange mit dem vorigen. Wenn dort dem Unterthanen schlechthin verboten worden, seine Unterthanenstellung dem Herrscher gegenüber zu verlassen, damit er sich nicht versündige, so wird hier dem unterdrückten Unterthanen zum Trost die Erklärung gegeben, dass ungerechter Herrschaft gar nicht brauche durch Aufstand der Unterthanen gewaltsam ein Ende gemacht zu werden, weil sie, wenn sie zum Gericht reif geworden, von selbst ein Ende nehme.

10, 5. *Es gibt Unglück, das ich gesehen unter der Sonne, in Folge von Unrecht, welches ausgeht von dem Gewalthaber.* 6. *Gesetzt wird die Thorheit in die grösste Höhe, und Reiche müssen sich in die Niedrigkeit setzen.* 7. *Ich habe gesehen Knechte auf Rossen und Fürsten gehen wie Knechte auf der Erde.* 8. *Einer, der eine Grube gräbt, wird er hinein fallen, und Einer, der eine Mauer einreisst, wird ihn beissen eine Schlange.* 9. *Einer, der Steine bricht, wird er sich wehe thun an ihnen, Einer, der Holz spaltet, wird er sich verletzen daran.* 10. *Wenn er stumpf macht das Eisen und die Nicht-Vorderseite schwingt, wird er da die Kräfte stark machen? Und Vortheil ist Begünstigung der Weisheit.* 11. *Wenn die Schlange beisst, ist für Nichts Beschwörung, und kein Vortheil ist für den Herrn die Zunge.*

V. 5. In Bez. auf die Ww. des 1. Gl. vgl. 5, 12; 6, 1. Es gibt, kommt vor, sagt der Prediger, Unglück, das er gesehen unter der Sonne, in Folge von Unrecht, welches ausgeht vom Gewalthaber. Der Gewalthaber lässt sich Unrecht zu Schulden kommen, und demgemäss gibt es Unglück, das Salomo gesehen unter der Sonne. Dieselbe Erkl. findet sich auch bei Hlgstdt, während Hitz. כְּ in כִּשְׁגָגָה als *Kaf veritatis* fasst, ausdrückend, ein Allgemeines erscheine im Einzelnen, und Hgstbg unter dem Herrscher den himmlischen versteht, von dem Böses ausgehe, welches aussehe wie ein Fehler, aber nicht wirklich ein Fehler sei, nur der oberflächlichen Betrachtung also erscheine, die mit ihren Blicken an die Gegenwart geheftet sei und es nicht vermöge, das Ganze zu überblicken und das Ende ins Auge zu fassen. Allein unter הַשַּׁלִּיט ist ebensowenig der himmlische Herrscher zu verstehen wie unter הַמּוֹשֵׁל V. 4. In Bez. auf מִלְּפָנָיו vgl. 1, 10. Was für Unglück vorkommt in Folge von Unrecht, welches vom Gewalthaber ausgeht, wird in den Vv. 6. 7 näher angegeben. — V. 6. Gesetzt wird, das ist das V. 5 bezeichnete Unglück, das Salomo gesehen, durch Ungerechtigkeit des Herrschers, die Thorheit in die grösste Höhe, und Reiche, unter denen Weise zu denken sind, müssen, verdrängt von der Thorheit, die ihren Platz einnimmt, in die Niedrigkeit sich setzen, so dass sie arm werden. Das Unglück, welches es gibt in Folge des Unrechts des Herrschers, ist das der Weisen, welche von den Thoren, die emporkommen, verdrängt werden. — V. 7. Zum Beweise, dass

das in V. 6 Bezeichnete wirklich geschehe, beruft sich Salomo auf seine Erfahrung. Salomo hat gesehen, wie Knechte d. i. Solche, die Knechte waren, weil sie es zu sein verdienten, zu Herren erhoben, auf Rossen ritten, und wie dagegen Fürsten d. i. Solche, die Fürsten waren, weil sie verdienten es zu sein, zu Knechten erniedrigt, wie Knechte, d. i. wie es Knechten zukommt, auf der Erde, zu Fusse gingen. — Der Gewalthaber, sagt nun Salomo in den Vv. 8. 9, welcher in der in den Vv. 6. 7 bezeichneten Weise mit seiner Ungerechtigkeit Unglück über seine Unterthanen bringt, bereitet sich damit selbst das Verderben. — V. 8. Einer, der eine Grube gräbt, wird er hinein fallen, heisst es im 1. Gl., d. i. es wird ihm ergehen wie Einem, der eine Grube gräbt und selbst hinein fällt, sofern er mit dem, was er thut und treibt, selbst das Verderben sich zuziehen wird. Vgl. Spr. 26, 27. Sir. 27, 29. Denselben Gedanken drückt das 2. Gl. aus: und Einer, der eine Mauer einreisst, wird ihn beissen eine Schlange, d. i. es wird ihm ergehen wie Einem, der eine Mauer einreisst und den eine Schlange beisst, sofern er durch sein böses Thun und Treiben das Unglück selbst auf sich herabziehen wird. Vgl. Am. 5, 19. — V. 9. Einer, der Steine bricht, wird er sich wehe thun an ihnen, d. i. es wird ihm ergehen wie Einem, der Steine bricht (vgl. 1 Kön. 5, 31) und sich an ihnen wehe thut; Einer, der Holz spaltet, wird er sich verletzen daran, d. i. es wird ihm ergehen wie Einem, der Holz spaltet und sich daran verletzt. Die Bed. von סָבַב, verw. mit שָׁכַךְ, wovon שַׁכִּין das Messer Spr. 23, 2, ist schneiden, verwunden, verletzen. — V. 10. Salomo erklärt hier unter Anwendung bildlicher Redeweise, dass es gar nicht anders sein könne, als dass einen Gewalthaber, welcher in der in den Vv. 5—7 bezeichneten Weise verfährt, das in den Vv. 8. 9 angegebene Schicksal treffe, sofern nicht Thorheit, nur Weisheit stark und glücklich mache. Prüfen wir indessen, ehe wir unsere eigene Auffassung des V. vortragen, die Erklärungen der Ausleger. Gehen wir aus von den unrichtigsten, so lautet die Erkl. Hgstbgs: wenn das Eisen stumpf geworden und Er die Schneide nicht geschärft hat, muss er die Kräfte anstrengen und den Vorzug des Besserns hat die Weisheit. Zunächst muss es als willkührlich bezeichnet werden, dass Hgstbg das Pi. קָהָה in der intrans. Bed. stumpf werden nimmt, da nur das Kal sonst in der-

selben vorkommt. Unmöglich kann das Pi. in einer anderen als der trans. Bed. stumpf machen gefasst werden. Zum Andern nimmt Hgstbg קִלְקֵל in der Bed. schärfen, schleifen, für welche Bed. es keiner Belegstellen bedürfe, da das Schleifen ja einfach ein Leichtmachen sei. Es verhält sich indessen nicht so, dass wir nur keine Belegstelle für die Bed. schleifen haben: wir haben eine Stelle, aus welcher hervorgeht, dass קִלְקֵל nicht diese Bed. hat, sondern vielmehr schütteln, schwingen bed., Ez. 21, 26, wo es allein noch vorkommt. Wenn Hgstbg ferner לֹא mit קִלְקֵל verbindet, so ist dies wenigstens gegen das לֹא und פָּנִים verbindende Makkeph. Endlich hat גִּבֵּר allerdings die Bed. stärken, Sach. 10, 6. 12, aber nicht die Bed. anstrengen, da dieses nicht s. v. a. stärken ist. Als eine durchaus verfehlte muss ferner die Erkl. Ewald's bezeichnet werden: lässt man das Eisen stumpf und hat es nicht vorher geschärft, so greift's die Kräfte an: doch der Vortheil der Anstrengung ist die Weisheit. Eine genügende Widerlegung dieser Erklärung hat Hitzig gegeben, so dass wir uns bei derselben nicht aufzuhalten brauchen. Heiligstedt übersetzt und erklärt nun folgendermaassen: *si quis (sc. aliquis, qui ligna findit, cf. v. 9.) hebetavit ferrum, securim (multo securis usu) et is faciem, aciem (securis) non acuit (et si amplius illa securi ad ligna findenda utitur), tunc is vires roborat, intendit, i. e. omnes nervos intendere (omnesque corporis sui vires defatigare et exhaurire) cogitur; sed emolumentum prosperandi est, praebet sapientia, sed sapientia ea praestantia est, quod efficit, ut incepta prospere succedant; ea, quae sapienter suscipiuntur et aguntur, eventum prosperum habent.* Widerlegt ist diese Erkl. schon mit der Hengstenberg's. Die Erkl. Hitzig's endlich ist diese: wenn er das Eisen abgestumpft hat, und es ohne Schneide ist, so schwingt er und strengt die Kräfte an; besser ist's, triftig Weisheit handhaben. Er bezieht also הוּא auf הַבַּרְזֶל, nimmt לֹא־פָנִים als nähere Bestimmung dazu wie לֹא בָנִים kinderlos 1 Chr. 2, 30. 32, = ohne Vorderseite, ohne Schneide, und zieht קִלְקַל nicht zum Vorhergehenden, sondern lässt es den Nachsatz beginnen. Gegen diese Erkl. ist zunächst zu erinnern, dass ein abgestumpftes Eisen nicht ohne Vorderseite, ohne Schneide ist, nur keine scharfe Vorderseite,

Schneide hat. Angenommen aber, die Ww. וְהוּא לֹא־פָנִים könnten wirklich bed.: und es ist ohne scharfe Schneide, so enthielten sie doch eine verwerfliche Tautologie, da derselbe Gedanke schon mit den Ww. אִם־קֵהָה הַבַּרְזֶל ausgedrückt ist. Sodann ist es nicht blos gegen die Accentuation, קִלְקַל zum Folgenden zu ziehen, sondern der Nachsatz würde, wenn er mit diesem W. beginnen sollte, gewiss mit einem vorgesetzten וְ eröffnet werden. Was die letzten Ww. des 1. Gl. betrifft, so verweisen wir auf das gegen Hengstenberg Bemerkte, mit welchem Hitz. übereinstimmt. So müssen wir denn auf eine andere Weise zum Verständniss unseres V. zu gelangen suchen. Dass wir קֵהָה in keiner anderen Bed. als stumpf machen nehmen können, ist bereits bemerkt worden. Das Subj. ist natürlich dasselbe wie in den vorigen Vv., der ungerechte Gewalthaber. Auf denselben bezieht sich das folgende הוּא, welches lediglich deshalb gesetzt scheint, weil וְ nicht mit לֹא־פָנִים verbunden werden sollte, um dieses desto nachdrücklicher hervorzuheben. Mit לֹא־פָנִים wird Ein Begriff ausgedrückt, und wenn פָּנִים die Vorderseite, Schneide bezeichnet, vgl. Ez. 21, 21, so ist לֹא־פָנִים die Nicht-Vorderseite, also die Rückseite. Vgl. 5 Mos. 32, 17. 21. Jer. 16, 20. Am. 6, 13. Ps. 22, 7. Die Bed. von קִלְקַל schwingen ergibt sich, wie bereits bemerkt, aus der einzigen St., an welcher das Wort noch vorkommt, Ez. 21, 26, und ebenso ergibt sich auch aus Sach. 10, 6. 12 die Bed. von גִּבֵּר stärken. Der Nachsatz zu dem mit אִם eingeleiteten Vordersatz ist enthalten in den Ww. וְחַיָּלִים יְגַבֵּר, so dass derselbe mit וְ eröffnet wird. Derselbe ist aber als Frage zu fassen. Wir haben demnach zu übersetzen: wenn er stumpf macht das Eisen und die Nicht-Vorderseite schwingt, wird er da die Kräfte stark machen? Die Meinung ist, der Gewalthaber werde, wenn er, statt die Schneide des Eisens zu gebrauchen, diese stumpf mache und vielmehr der Rückseite sich bediene, seine Kräfte nicht stärken, seine Regierung nicht befestigen. Unter dem Eisen ist das Volk zu verstehen. Die Vorderseite desselben, seine Schneide, sind die Weisen des Volks. Sie sollen auch die Vordersten, Ersten im Staat sein. Ihrer soll der Herrscher zur Regierung des Staats sich bedienen. Diesen Gedanken drückt Salomo bildlich so aus, dass er sagt, der Herrscher solle die Schneide des Eisens schwingen. Statt dessen macht ein ungerechter Gewalthaber

das Eisen stumpf, d. i. er macht die Weisen seines Volks unwirksam, stellt sie zur Disposition, so dass sie, die vorher Reichen, sich in die Niedrigkeit setzen müssen. Dagegen schwingt er die Rückseite. Unter der Rückseite des Eisens sind die Thoren im Volk zu verstehen, die grosse Menge, der gemeine Pöbel. Sie müssen immer die Hintersten, Letzten im Staat sein, nicht regieren, sondern regiert werden. Die Rückseite muss immer hinter der Vorderseite kommen, nicht dieser vorangehen. Statt dessen schwingt ein ungerechter Gewalthaber die Rückseite, d. i. er stellt die Thoren seines Volks in die grösste Höhe, an die Spitze der Leitung der Angelegenheiten des Staats. Ist es nun wohl möglich, sagt Salomo, dass ein Gewalthaber, welcher in dieser verkehrten Weise handelt, seine Kräfte stärkt d. i. seine Macht, seine Herrschaft sicher stellt gegen den Untergang? Haben wir das 1. Gl. richtig verstanden, so ergibt sich auch die richtige Auffassung des 2. Gl., zumal wenn wir noch auf das 2. Gl. des folgenden V. Rücksicht nehmen. Das Subj. des Satzes ist nicht חָכְמָה, so dass הַכְשִׁיר als Genitiv von יִתְרוֹן zu fassen wäre, sondern חָכְמָה hängt als Akkus. von הַכְשִׁיר ab, und die beiden Ww. הַכְשִׁיר חָכְמָה bilden das Subj. יִתְרוֹן hier entspricht dem וְאֵין יִתְרוֹן in V. 11. Im 1. Gl. hat Salomo erklärt, dass ein Regent seine Macht damit nicht stärke, dass er die Weisheit ausser Thätigkeit setze und sich der Thorheit bediene. Vielmehr, sagt er im 2. Gl., ist Vortheil Förderung, Begünstigung der Weisheit. Wie in V. 6 das Abstr. הַסִּכְלוּת die Thorheit für das Concr. die Thoren stand, so steht auch hier das Abstr. חָכְמָה die Weisheit für das Concr. die Weisen. Es ist Vortheil, näml. für den Herrscher, es dient zur Kräftigung und Erhaltung seiner Macht, wenn er die Weisheit fördert, die Weisen seines Volks an die Spitze des Staats stellt und ihrer zur Leitung der Angelegenheiten sich bedient. In Bez. auf בָּשַׁר vgl. 2, 21. — V. 11. Auch dieser V. wird von den Auslegern gründlich missverstanden. Nach der Ansicht Hgstbg's beginnt mit demselben ein neuer Abschnitt. Dagegen entscheidet aber nicht blos die Beziehung, in welcher das 1. Gl. dieses V. zu dem 2. Gl. von V. 8 steht, sondern auch die Gleichartigkeit des Baues der beiden Vv. 10. 11, aus welcher ihre Zusammengehörigkeit sich deutlich ergibt, wenn wir namentlich auch noch berücksichtigen, dass ebenso die Zusammengehörigkeit der beiden Vv. 8. 9

mit der Gleichartigkeit ihres Baues kenntlich gemacht ist und nicht minder die drei Vv. 5. 6. 7 durch ihre Bildung als zusammengehörig erscheinen, vgl. das רָאִיתִי in V. 5 u. V. 7. Nach der gew. Auffassung übers. man den V. nun so: wenn die Schlange beisst ohne Beschwörung, so hat keinen Vortheil der Inhaber der Zunge. Nach den Meisten, z. B. Hitz., Heilgstdt, soll der Gedanke sein: wenn man den Verstand nicht anwendet, so kommt man zu Schaden. Hengstenberg, welchem mit Recht dieser Gedanke nicht genügte, erkl.: „wenn Israel zu leiden hat durch die böse heidnische Zunge, so blicke es auf die göttliche Vergeltung, die nicht blos über die Werke der Hände ergeht, sondern auch über die Werke der Zunge, Matth. 12, 36. 37, so dass der, gegen den mit der Zunge gesündigt wird, weit besser daran ist, wie wer mit der Zunge sündigt. Die Schlange ist hier die geistige Schlange, der durch seine giftige Bosheit schlangengleiche Mensch, wie das N. T. die boshaften Pharisäer als ὄφεις, γεννήματα ἐχιδνῶν bezeichnet. Der Schlange entspricht im zweiten Gliede der Inhaber der Zunge.“ Zu den Ww. „ohne Beschwörung“ bemerkt Hgstbg: „Diese wird da nicht angewandt, wo ihre Fruchtlosigkeit vorauszusehen ist. Der Beschwörung bei den gewöhnlichen Schlangen entsprechen bei den geistlichen Schlangen die flehentlichen Bitten.“ Er vgl. Ps. 58, 5. 6 und Ps. 140, 12. 4. Zu den Ww. „hat keinen Vorzug“ vgl. H. das 2. Gl. von V. 12 und das 1. Gl. von V. 8. „Die Zunge, sagt er, wird durch den Zusammenhang, die Beziehung auf die Schlangen, näher als die böse giftige Zunge bestimmt.“ So viel die letztere Auffassung auch auf den ersten Anblick für sich zu haben scheint, erweist sich dieselbe doch als unrichtig. Zuvörderst passt der bei derselben sich ergebende Gedanke nicht in den Zusammenhang, da dieser V., wie gezeigt worden, noch zu dem mit V. 5 begonnenen Abschnitt gehört. Sodann hat sich insbesondere die Erkl. der Ww. אִם־יִשָּׁךְ הַנָּחָשׁ hier nach dem 2. Gl. von V. 8 zu richten, zu welchem sie offenbar in Beziehung stehen. Ferner die Erkl. der Ww. בְּלוֹא־לָחַשׁ, welche Hgstbg gibt, ist eine höchst gezwungene. Nach der St. Ps. 58, 5. 6, auf welche Hgstbg sich beruft, müsste man statt ohne Beschwörung, was gar keinen Sinn hat, vielmehr erwarten trotz Beschwörung. Endlich der zwischen V. 10 und V. 11 stattfindende Parallelismus fordert, dass der dem mit אִם

eingeleiteten Vordersatz entsprechende Nachsatz nicht in den Ww. des 2. Gl. enthalten ist, sondern in den Ww. בְּלוֹא־לָחַשׁ. Wie Hi. 6, 21 steht לוֹא, welches wohl auch aus diesem Grunde in dieser Weise geschrieben ist, substantivisch, und בְּ dient zur blossen Einführung des Prädikats, worin das Subj. bestehe. Wenn die Schlange beisst, sagt der Prediger, ist Nichts Beschwörung d. i. ist nichtig, erfolglos zur Abwendung des Schadens Beschwörung. Die Schlange ist Bild des göttlichen Gerichts, vgl. Am. 9, 3, und die Beschwörung kommt in Betracht als Aeusserung thörichten Aberglaubens. Das wahnwitzige Gebahren der Thorheit, mit der er sich umgeben, meint Salomo, wird den ungerechten Gewalthaber, wenn in Folge seines verkehrten Handelns das Gericht über ihn hereinbricht, sicherlich nicht davor bewahren. Im 2. Gl. verbinden die Ausleger die Ww. לְבַעַל הַלָּשׁוֹן. Dem widerspricht jedoch theils, dass die Beschwörung nicht von dem selbst vorgenommen wird, welchen die Schlange beisst, sondern von seinen thörichten Rathgebern, theils der Parallelismus des 2. Gl. hier mit dem 2. Gl. des vorigen V. Demzufolge scheint הַלָּשׁוֹן vielmehr als Subj. des Satzes genommen werden zu müssen. Kein Vortheil ist für den Herrn die Zunge. Die Zunge ist die der Beschwörer, wie der Parallelismus mit לָחַשׁ ergibt, und steht entgegen dem Herzen als dem Sitze des Verstandes. Die Zunge, die nicht aus dem Herzen hervorgehende weise Rathschläge ausspricht, sondern sinnlose Beschwörungsformeln plappert, ist kein Vortheil für den Herrn, dem sie zu dienen vorgibt, ist nicht im Stande, das Gericht, welches derselbe mit seiner Thorheit verschuldet hat, von ihm fern zu halten. Unter dem בַּעַל ist also der Herr der Zunge, der Gebieter der Zunge des Beschwörers zu verstehen, der Gewalthaber, welcher sich mit einer Schaar von Thoren umgeben hat.

Sechster Abschnitt 10, 12—15.

Die Lehre dieses Abschnitts ist folgende: **Während der weise Herrscher für seine Unterthanen ein Segen ist, ist der thörichte ein Fluch für sie.**

10, 12. *Die Worte des Mundes des Weisen sind Gnade, und die Lippen des Thoren verschlingen Einen.* 13. *Der Anfang der Worte*

seines Mundes ist Thorheit, und das Ende seines Mundes ist Narrheit, Unglück. 14. *Und der Thor macht viel die Worte: der Mensch weiss nicht, was geschehen soll, und hinter was er nicht soll her sein, wer verkündigt es ihm?* 15. *Die Mühe der Thoren macht Einen müde, dass man nicht weiss um das Gehen nach der Stadt.*

V. 12. Da schon die beiden vorigen Abschnitte, V. 4 u. Vv. 5—11, auf das Verhältniss des Herrschers zu seinen Unterthanen bezügliche Lehren enthielten und ebenso auch die beiden folgenden Abschnitte, Vv. 16—19 und V. 20, Lehren ertheilen, welche auf dieses Verhältniss sich beziehen, so kann es schon aus diesem Grunde wohl als gewiss betrachtet werden, dass auch dieser zwischen ihnen in der Mitte stehende Abschnitt dasselbe Verhältniss behandelt. Die volle Gewissheit, dass es so sei, gewährt aber die von dieser Voraussetzung ausgehende Erklärung selbst, bei welcher allein wir zu einem befriedigenden Verständniss des Abschnitts gelangen. Unter dem Weisen ist also der weise Herrscher zu verstehen, unter dem Thoren der thörichte Gewalthaber. Die Worte des Mundes des Weisen sind die von dem weisen Herrscher ausgehenden Befehle. Diese, sagt Salomo, sind חֵן Gnade, Huld, Wohlwollen, näml. gegen die Unterthanen, gehen daraus hervor und tragen demgemäss auch das Gepräge davon. Diese als die natürlichste sich ergebende Auffassung wird als die richtige erwiesen durch den Parallelismus. Die Lippen des Thoren bezeichnen die von den Lippen, aus dem Munde des thörichten Gewalthabers ausgehenden Worte d. i. Befehle. Dieselben verschlingen d. i. verderben ihn, nicht den Thoren selbst, sondern den Menschen, Einen, vgl. 5, 17; 7, 1. Ew. 272 b. Die Befehle des weisen Fürsten sind auf das Wohl seiner Unterthanen berechnet, die des thörichten haben ihr Verderben zur Folge. — Vgl. 4, 8. — V. 13. Der Gedanke des 2. Gl. von V. 12 wird hier ausgeführt. Der Anfang der Worte seines Mundes d. i. der von dem thörichten Gewalthaber ausgehenden Befehle ist Thorheit, und das Ende seines Mundes d. i. der aus ihm hervorgehenden Befehle ist Narrheit, Unglück. Mit רָעָה wird die nähere Bestimmung zu הוֹלֵלוּת und demnach auch zu סִכְלוּת gegeben. Die Befehle, welche der thörichte Gewalthaber gibt, sind von Anfang bis zu Ende, durch und durch, ohne Ausnahme Thorheit, Narrheit, sofern sie das Unglück der Unterthanen zur Folge haben. Unrichtig übers. die Ausll.:

böser Unsinn. Das רָעָה entspr. übrigens dem תְּבַלְּעֶנּוּ in V. 12. Die Form הוֹלֵלוֹת findet sich nur hier, 1,17; 2,12; 7,25; 9,3 הוֹלֵלוֹת. — V. 14. Mit וְ wird die Bezeichnung einer anderen Beziehung angeknüpft, in welcher der thörichte Herrscher für die Unterthanen ein Fluch ist. Nicht blos verderbliche Befehle gibt er, wie in den beiden vorigen Vv. gesagt worden, sondern auch so viele, dass Niemand mehr recht weiss, was er thun und was er lassen soll. Unter דְּבָרִים sind natürlich auch hier Befehle zu verstehen. Der thörichte Gewalthaber macht viel die Worte, d. i. er gibt viele Befehle, einen nach dem andern, so dass sie eine unzählbare Menge ausmachen. Die Folge ist, dass der arme Unterthan sie unmöglich behalten und übersehen kann und vor lauter Vorschriften und Verboten gar nicht mehr weiss, was eigentlich vorgeschrieben und was verboten ist. Der Mensch weiss nicht, heisst es im 2. Gl., was geschehen soll, und ebensowenig kann ihm ein Anderer sagen, wie er selbst es nicht weiss, wo er nicht hinterher sein soll, was er unterlassen soll. In Bez. auf מֵאַחֲרָיו vgl. z. B. Hos. 1, 2. Ganz mit Unrecht fassen es die Ausll. gleichbedeutend mit אַחֲרָיו 3,22; 6,12. Dass der Verf. statt אַחֲרָיו hier מֵאַחֲרָיו geschrieben, hat sicherlich den Grund, dass er einen andern Sinn ausdrücken wollte. Uebrigens erkennen wir hier die Richtigkeit unserer Auslegung der Stt. 3,22; 6,12 recht klar. — V. 15. Die Thoren sind natürlich auch hier die thörichten Herrscher. Die Mühe der Thoren kann nun nicht die Mühe sein, welche sie sich selbst machen, sondern die, welche sie den Unterthanen mit der Menge ihrer Befehle bereiten. Zur Erläuterung dient die St. Jes. 10,1. Dass die Mühe nicht die der Herrscher, sondern die von ihnen verursachte der Unterthanen ist, zeigt das folgende תְּיַגְּעֶנּוּ. Ginge das Suff. auf die Herrscher, so würde es im Plur. stehen. Der Sing. kann nur wie in תְּבַלְּעֶנּוּ V. 12 verstanden und auf die Unterthanen bezogen werden. Wen aber die Mühe ermüdet, dessen ist sie auch. Die Form תְּיַגְּעֶנּוּ f. יְיַגְּעֶנּוּ ist gewählt, um den Misslaut zu vermeiden, vielleicht auch, um durch die beiden anklingenden Formen תְּבַלְּעֶנּוּ und תְּיַגְּעֶנּוּ den ersten und letzten V. des Abschnitts in Beziehung zu setzen. Die Mühe, welche die thörichten Gewalthaber ihren Unterthanen bereiten, macht diese müde und matt, bringt sie in Verzweiflung. Das 2. Gl. enthält die nähere Erkl. Dieselbe wird eingeleitet mit אֲשֶׁר dass,

sofern, indem: dass man nicht weiss um das Gehen nach der Stadt, näml. ob, wann, wie dasselbe stattfinden solle, um nicht ein Gesetz zu verletzen. Die thörichten Herrscher, ist also der Sinn, bringen ihre Unterthanen zur Verzweiflung mit der Mühe, welche sie ihnen auferlegen, sofern dieselben vor lauter Gesetzen, mit denen ihr ganzes Thun und Treiben umzäunt ist, nicht mehr wissen, wie sie es bei den einfachsten und unbedeutendsten Verrichtungen zu halten haben, z. B. einem Gange nach der Stadt. Zur Bez. dessen, worauf das Wissen sich bezieht, ist hier die Präp. בְּ gewählt. Die gegebene Auslegung enthält zugleich die beste Widerlegung der gewöhnlichen Erklärung, deren ausführliche Besprechung wir uns gern ersparen.

Siebenter Abschnitt 10, 16—19.

Wenn die Fürsten Schwelger sind, lehrt Salomo in diesem Abschnitt, **so geht der Staat durch ihre Schuld zu Grunde, wenn sie aber mässig sind, so erfreut sich das ganze Volk glücklichen Wohlstands.**

10, 16. *Wehe dir, Land, dessen König ein Knabe, und dessen Fürsten am Morgen speisen!* 17. *Heil dir, Land, dessen König ein Edelmann, und dessen Fürsten zur Zeit speisen, in Stärke, doch nicht im Trunk!* 18. *Bei der völligen Faulheit bricht zusammen das Gebälke, und bei Lassheit der Hände träufelt das Haus.* 19. *Lachen können, die das Brot schaffen, und der Wein erfreut die Lebendigen, und das Silber dient Allen.*

V. 16. In Bez. auf אַי vgl. 4, 10. Ein unglückliches nennt Salomo das Land, dessen König ein Knabe ist d. i. wie ein Knabe, knabenhaft, unverständig, thöricht sich beträgt. Vgl. 2 Chron. 13, 7, wo Rehabeam, obwohl schon über 41 Jahre alt, als נַעַר bezeichnet wird, und 1 Cor. 14, 20. Solcher knabenhafte Leichtsinn kann sich namentl. in schwelgerischem Wesen äussern, weshalb Salomo im 2. Gl. insbesondere das Land als ein unglückliches bezeichnet, dessen Fürsten bereits am Morgen, statt den ernsten Geschäften der Regierung sich zu widmen, essen d. i. tafeln. Vgl. Jes. 5, 11. Nach V. 17 ist die Morgenzeit zum Schmausen die Unzeit. — V. 17. Als ein glückliches preiset Salomo dagegen das Land, dessen König ein

Edelmann ist d. i. wie ein Edelmann, so wie es seiner bevorzugten Stellung entspricht, sich beträgt, und dessen Fürsten zur Zeit d. i. zu der dazu angemessenen, rechten Zeit, nach gethaner Arbeit, essen, in Stärke, und nicht im Trunk, d. i. Männer, deren Element die Stärke ist, aber nicht im Trunke, Helden, aber nicht im Trinken, wahre, echte Helden, keine Trinkhelden. Mit בְּגִבוּרָה wird eine Art von appositioneller Bestimmung zu שָׂרַיִךְ gegeben, mit וְלֹא בַשְּׁתִי aber eine nähere Bestimmung zu בְּגִבוּרָה. Dass mit וְלֹא בַשְּׁתִי nicht ein blosser Gegensatz zu בְּגִבוּרָה ausgesprochen werden soll, wie die Ausll. annehmen, zeigt der Artikel in בַּשְּׁתִי, welcher in בְּגִבוּרָה fehlt. Das בְּ in בְּגִבוּרָה dient zur Bezeichnung des Lebenselements der Fürsten, das בְּ in בַּשְּׁתִי zur Bezeichnung des Gebiets ihrer Stärke. Zur Erläuterung dient die St. Jes. 5, 22: הוֹי גִּבֹּרִים לִשְׁתּוֹת יָיִן. Unrichtig erkl. man gewöhnlich: für (zur) Stärkung und nicht für (zur) Völlerei. „Es ist auf Stärkung abgesehen und nicht auf das Trinken und den damit verbundenen Genuss.“ Um diesen Gedanken auszudrücken, hätte der Verf. statt בְּ schreiben müssen לְ. Ausserdem widerspricht dieser Erkl., wie schon bemerkt, der Art. in בַּשְּׁתִי. — V. 18. Dieser V. entspricht dem V. 16 und gibt die Rechtfertigung der Aussage dort. Unter der Regierung solcher Fürsten wie die dort beschriebenen geht der Staat zu Grunde. Das Gebälke und das Haus sind bildliche Bezeichnungen des Staatsgebäudes. Dasselbe geräth in Verfall, wird schadhaft und träufelt in Folge dessen, näml. von dem durch die schadhaften Stellen eindringenden Regen, bei der gänzlichen Faulheit und der Lassheit der Hände der Fürsten. Vgl. Jes. 3, 6. Dem parallelen שִׁפְלוּת יָדַיִם zufolge ist עַצְלֹתַיִם nicht in der Bed. die zwei faulen (Hände) zu nehmen, wie Ew., Hitz., Heilgst. meinen, sondern mit Hgstbg als Dual von עַצְלָה die Faulheit Spr. 19, 15 in der Bed. die zwiefache, doppelte Faulheit d. i. die gänzliche, völlige Faulheit. Vgl. כּוּשַׁן רִשְׁעָתַיִם Richt. 3, 8, מְרָתַיִם Jer. 50, 21. — V. 19. Wie der vorige dem V. 16, so entspricht nun dieser V. dem V. 17. Wenn die Fürsten sich als wahre Edelmänner und echte Helden zeigen, nicht als Prasser und Schwelger, die um alles Andere sich kümmern, nur nicht um das Wohl des Staats, an dessen Spitze sie stehen, dann erfreut sich das ganze Volk glücklichen Wohlstands. In ganz verschiedener Weise bestimmen freilich die Ausll. den Sinn dieses V. Sie finden in dem-

selben die Fortsetzung des in V. 18 begonnenen Gedankens. Die Erkl. von Hitz. lautet: lustig halten sie Gelage, eig. bei oder mit fröhlichem Gelächter, und Wein erfreut das Leben, näml. das ihrige, und das Geld gewähret Alles, zunächst Speisen und Wein. „Für Geld kann man ja Alles haben, und Geld besitzen sie, also u. s. w.“ Heilgst. übers. u. erkl.: *ad risum, ad laetandum, ut se laetitia, hilaritate et voluptate oblectent, faciunt (sc. principes) panem, epulas instruunt, et vinum exhilarat vitam eorum (cf. Ps. 104, 15), et pecunia praebet omnia, i. e. pecunia efficit, ut principes omnia praebeant; pecunia moventur et ad omne facinus (itaque etiam ad omnem injuriam faciendam) adducuntur (cf. Jes. 1, 23. 5, 23).* Die Erkl. von Hgstbg endlich ist diese: in Gelächter wandeln sie das Essen, Brot, das zur Stärkung dienen soll, dient ihnen nur als Vehikel des Gelächters; ihre Mahlzeiten sind Stätten der Ausgelassenheit, und der Wein erfreut Lebendige, ein Diktum, was offenbar den muntern Zechern aus dem Munde genommen worden, ein Compendium aus Jes. 22, 13, vgl. 1 Cor. 15, 32, und das Geld verantwortet Alles, Geld ist die Antwort auf alle Klagen, die Apologie für alle Verbrechen, wer Geld hat, darf sich Alles erlauben. Gegen diese Auslegung macht zunächst schon der Umstand misstrauisch, dass V. 18 die Rechtfertigung der Aussage von V. 16 enthält und es demnach als wahrscheinlich angesehen werden muss, V. 19 werde die Rechtfertigung der Aussage von V. 17 enthalten, die, wenn dies nicht der Fall wäre, ohne Rechtfertigung bliebe. Sodann ist es höchst bedenklich, dass bei der gewöhnlichen Auslegung in unserm V. ein Subj. nicht blos nicht ausgesprochen sein, sondern dasselbe sogar aus V. 16 ergänzt werden soll, nämlich שָׂרִים. Dazu kommt endlich noch das Verhältniss der einzelnen Sätze unseres V. selbst unter sich. Betrachtet man dieselben, so muss man zu der Voraussetzung gelangen, dass sich in denselben entsprechen einerseits לֶחֶם, יַיִן und הַכֶּסֶף, andererseits לִשְׂחוֹק, וְיִשַּׂמַּח und וַעֲבָדָה, endlich demgemäss auch עֹשִׂים, חַיִּים, אֶת־הַכֹּל. Aus diesem Verhältniss ergibt sich nun, dass לִשְׂחוֹק die Stelle des Verbum fin. vertritt, dass עֹשִׂים das Subj. des ersten Satzes ist, dass חַיִּים nicht die Bed. Leben, sondern Lebendige hat, und dass הַכֹּל nicht Neutr., sondern Masc. ist. Was den ersten Satz betrifft, so versteht sich von selbst,

dass עֹשִׂים mit לֶחֶם zusammengenommen werden muss. Unter עֹשִׂים לֶחֶם, denen, die das Brot schaffen, bereiten, kann nur das Volk verstanden werden, sofern es mit seinen verschiedenen Berufsthätigkeiten auf die Gewinnung der zu seinem Unterhalt erforderlichen Mittel gerichtet ist. Das Volk, welches im Schweiss seines Angesichts das Brot erarbeitet, kann, darf auch lachen d. i. des von ihm erarbeiteten Brots im Genuss sich freuen, dann nämlich, wenn es einen König hat, der ein Edelmann ist, und Fürsten, die zur Zeit essen, die Helden sind, aber nicht im Trinken. Dann erfreut der Wein, heisst es weiter, die Lebendigen. Die Lebendigen sind diejenigen, welche die ihnen verliehene Kraft im Leben rüstig zur Arbeit verwenden. Den Gegensatz bilden die Leblosen, diejenigen, welche ihr Leben nicht thätig beweisen, die Unthätigen, hier also die trägen, arbeitsscheuen Fürsten. In Bezug auf חַי vgl. 2 Sam. 23, 20, wo es erklärt wird durch רַב־פְּעָלִים. Wenn ein Volk Fürsten hat wie die in V. 17 beschriebenen, dann erfreut der Wein nicht die Thatlosen nur, sondern diejenigen, welche in lebendiger Thätigkeit den Weinbau betreiben, das Volk, nicht blos in Unthätigkeit schwelgende Fürsten. Dann, heisst es endlich, befriedigt das Silber nicht nur die Gelüste einiger Wenigen, welche es auf alle nur mögliche Weise aus den Händen ihrer Unterthanen in ihren eigenen Besitz zu bringen wissen, sondern es dient Allen, dem ganzen Volk, welches aus lauter Wohlhabenden besteht, gewährt ihnen, da sie es haben, was sie bedürfen. Die Antwort an den Bedürfenden, Wünschenden ist die Befriedigung, Gewährung des Gewünschten. Mit dieser Erkl. sind alle die Fehler vermieden, welche der gewöhnlichen Erkl. in ihren verschiedenen Formen anhaften, und ein Gedanke gewonnen, wie er nicht besser in den Zusammenhang passen könnte.

Achter Abschnitt 10, 20.

Der Unterthan soll sich im Hinblick auf den Allwissenden jedes, auch des heimlichsten Worts der Schmähung gegen den Vorgesetzten enthalten. Dieser Abschnitt entspricht mit seiner Lehre dem vierten Abschnitt 10, 4, welcher gleichfalls aus einem V. bestehend eine verwandte Lehre enthielt.

10, 20. *Auch in deinem Ehegemach schmähe den König nicht,*

und in deinen Schlafkammern schmähe den Reichen nicht, denn die Vögel des Himmels tragen den Schall davon, und der Beflügelte verkündigt das Wort.

V. 20. Gewöhnlich fasst man מַדָּע in der Bed. Bewusstsein, Gedanken. Gegen diese Fassung entscheidet indessen nicht blos das zweite Gl., aus welchem hervorgeht, dass es sich hier nicht um blos Gedachtes, sondern um Gesprochenes handelt, vgl. הַקּוֹל u. דָּבָר, sondern auch das dem בְּמַדָּעֲךָ entsprechende וּבְחַדְרֵי מִשְׁכָּבְךָ. Demgemäss versteht Hgstbg unter מַדָּע das Studirzimmer, ähnlich wie im Lateinischen *studium* auch den Ort bezeichne, wo studirt wird. Wenn nur יָדַע studiren, מַדָּע das Studiren bedeutete, nicht blos Erkenntniss, Einsicht, Verstand! Der Parallelismus, in welchem מַדָּע mit חַדְרֵי מִשְׁכָּב steht, führt vielmehr darauf, im Hinblick auf den bekannten Gebrauch von יָדַע zur Bezeichnung des ehelichen Umgangs מַדָּע vom Ehegemach zu verstehen, so dass der dunklere Ausdruck im Folgenden durch einen deutlicheren erklärt würde. Für diese Erkl. spricht auch das 2. Gl., in welchem ebenfalls mit den zwei Ausdrücken עוֹף הַשָּׁמַיִם und בַּעַל הַכְּנָפַיִם derselbe Begriff bezeichnet wird. Der Mensch soll sich also selbst nicht in seinem Ehegemach, in seinen Schlafkammern (vgl. 2 Kön. 6,12), an den heimlichsten Orten, eine Schmähung erlauben gegen den König, den Reichen, gegen die von Gott ihm vorgesetzte Obrigkeit. Der König wird als der Reiche bezeichnet, weil seine hervorragende Machtstellung auch ausgezeichnete Vermögensverhältnisse für ihn bedingt. Den Grund für die gegebene Vorschrift enthält das 2. Gl. Auch das am heimlichsten Ort gesprochene Wort der Schmähung bleibt nicht verborgen vor dem, der seine Engel, Diener nicht blos unter der Gestalt von Wind und flammendem Feuer auf Erden erscheinen lässt, um seinem Willen gemäss zu wirken (vgl. Ps. 104,4. Hebr. 1,7 und dazu die Auslegung v. Delitzsch), der sie auch unter der Gestalt der Vögel des Himmels und der Beflügelten die Menschen umschweben lässt, dass sie ihre menschlichen Ohren unhörbar gesprochenen Worte ihm überbringen, damit er sie richte. Die Vögel des Himmels, die Geflügelten sind so bildliche Bezeichnung der göttlichen Allwissenheit. Die Ausleger haben auch hier das Richtige völlig verfehlt. Auch Hgstbg findet wie die übrigen hier eine reine Klugheitsregel: Of-

fenheit ist unter einem tyrannischen Regimente gefährlich und verderblich.

Neunter Abschnitt 11, 1—5.

So viel man kann, wohlzuthun und mitzutheilen, ist gut, weil man sich damit Gottes Lohn und der Welt Freundschaft für mögliche Zeiten des Unglücks sichert.

11, 1. *Wirf dein Brot auf die Fläche des Wassers, denn bei der Fülle der Tage wirst du es finden.* 2. *Gib Antheil Sieben und auch Acht, denn du weisst nicht, was geschehen wird für Unglück auf der Erde.* 3. *Wenn die Wolken gefüllt werden, schütten sie Regen auf die Erde aus, und, falle ein Baum durch den Süd oder durch den Nord, an der Stelle, wo der Baum fällt, dort kann man sein.* 4. *Wer den Wind beobachtet, wird nicht säen, und wer auf die Wolken sieht, wird nicht ernten.* 5. *Sowie du nicht weisst, welches der Weg des Windes, gleich den Gebeinen im Leibe der Schwangeren, ebenso weisst du nicht das Thun Gottes, wie er Alles machen wird.*

V. 1. Hitz. übers. und erklärt diesen V. so: entsende dein Brot auf dem Spiegel des Wassers, denn im Lauf der Tage wirst du es finden, d. i. wenn du willst, dass deine Hoffnungen in Erfüllung gehen mögen, so hege keine; hab keinen Glauben an sie. Wie wir aus dem 1. Gl. des folgenden V. ersehen, enthält jedoch das 1. Gl. unseres V. eine Ermahnung zur Wohlthätigkeit. Hgstbg nun übers.: sende dein Brod auf das Wasser, denn nach vielen Tagen wirst du es finden. Er meint, das Bild sei vom Seehandel entnommen. „Wie hier die zeitliche Dahingabe des Vermögens, wenn auch oft nach langer Frist (nach 1 Kön. 10, 22 kamen die Tarsisfahrer Salomos einmal in drei Jahren und brachten reichen Ertrag) reichen Gewinn bringt: so verhält es sich mit der Mildthätigkeit, der Herr erstattet zu seiner Zeit, was um seinetwillen den Leidenden gegeben worden. Sendet man sein Brot im gewöhnlichen Sinne auf das Wasser, so kann es leicht zu Wasser werden, wenn das Schiff untergeht; es handelt sich da nur um ein Experiment; dagegen bei dem geistlichen Thun ist der Erfolg ein gewisser, da erhält man immer, wenn auch oft erst nach langer Zeit, seinen Einsatz wieder.“ Hgstbg meint, es finde die abgekürzte Vergleichung statt: wer Almosen gibt, gleicht einem Kaufmann, der sein Vermögen über das Wasser

sendet. Allein einmal fragt es sich schon, ob „sein Brot auf das Wasser senden“ s. v. a. „Seehandelsunternehmungen machen“ sein könne, und nun soll es gar noch s. v. a. „Almosen geben gleich einem Kaufmann, welcher Seehandelsunternehmungen macht“ sein! Es ist daher vielmehr mit Heilgst. zu erkl.: wirf dein Brot auf die Fläche des Wassers, d. i. sei freigebig mit deinem Gut, in der Art, dass du, ohne zu sehen, wohin es kommt, rücksichtslos aufopfernd Wohlthätigkeit übest. Das 2. Gl. enthält die Begründung der gegebenen Ermahnung zur Mildthätigkeit. Der Sinn von בְּרֹב הַיָּמִים ist aber weder: innerhalb vieler Tage (Hitz.), noch auch: nach vielen Tagen (Heiligstedt, Hengstenberg), sondern: bei der Menge der Tage, welche du näml. noch leben magst, und תִּמְצָא bed. nicht, wie die Ausll. wollen, wiederfinden, sondern nur finden. Die Erklärung des 2. Gl. ist eine beruhigende: wenn du auch noch so lange leben solltest, wirst du doch stets dein Brot, nämlich dein tägliches, so viel du für deinen Unterhalt brauchst, finden, auch wenn du mit der grössten Freigebigkeit von dem Deinen rücksichtslos mittheilst. Gott lässt den Mildthätigen nicht hungern. Vgl. Ps. 41, 2. 3. Spr. 19, 17. 1 Tim. 6, 18. 19. — V. 2. Das 1. Gl. wiederholt mit andern Ww. die Ermahnung des 1. Gl. von V. 1. Hitz. erkl. zwar: theile ein Stück zu sieben und zu acht, und Salomo soll die Maxime empfehlen, nicht all sein Gut auf Ein Schiff zu laden, vgl. 1 Mos. 32, 8, 9. Aber schwerlich hält Jemand ausser ihm, wenn anders er selbst noch, diese schon durch עַל־הָאָרֶץ widerlegte Erkl. für richtig. Gib Theil, Antheil, sagt Salomo vielmehr, näml. an deinem Brot, theile mit von demselben, Sieben und auch Acht d. i. Sieben, also Mehreren, und, wenn es darauf ankommt, nothwendig ist, auch noch Mehreren, so Vielen, als du in Noth schmachten siehst. Vgl. Am. 1, 3. Mich. 5, 4. Hi. 5, 19. Zum Gedanken vgl. Jes. 58, 7. 10. Wenn in V. 1 zur Begründung der Ermahnung, rücksichtslos von dem Seinen mitzutheilen, die beruhigende Erklärung gegeben wurde, es werde darum doch dem Mittheilenden selbst niemals an dem Nöthigen fehlen, so wird hier zur Begründung der Aufforderung zum Wohlthun darauf hingewiesen, dass man nicht wissen könne, was für Unglück geschehen werde auf der Erde, ob man nicht selbst noch, so lange man auf der Erde, unter der Sonne wandele, vom Unglück betroffen werde, in Noth gerathe und die

Mildthätigkeit der Menschen in Anspruch nehmen müsse. Machet euch Freunde, sagt der Herr Luc. 16, 9, mit dem ungerechten Mammon, auf dass, wenn ihr nun darbet, sie euch aufnehmen in die ewigen Hütten. — V. 3. Zum richtigen Verständniss dieses V. ist wichtig die Bemerkung, dass der erste Satz, die 1. Hälfte des 1. Gl., dem 2. Gl. von V. 1, der zweite Satz aber dem 2. Gl. von V. 2. entspricht. Aus der Verkennung dieses Verhältnisses sind die falschen Erklärungen der Ausll. hervorgegangen. Was zunächst den ersten Satz betrifft, so ist vor Allem zu beachten, dass es יִמָּלְאוּ heisst, nicht יִמְלְאוּ, und man also nicht mit Hgstbg übers. darf: wenn die Wolken voll sind. Es heisst vielmehr: wenn die Wolken gefüllt werden. Sodann ist גֶּשֶׁם nach den Accenten nicht mit יִמָּלְאוּ zu verbinden, sondern mit רִיקָה. Dass die Wolken, wenn sie Regen auf die Erde ausschütten, mit nichts Anderm als mit Regen gefüllt sein können, versteht sich von selbst: nur Regenwolken, nicht etwa Windwolken geben Regen. Nach den Ausll. soll nun der Regen Bild des Gerichts Gottes und der von ihm gesandten Trübsal sein. Dass dies unter Umständen der Fall ist, soll nicht in Abrede gestellt werden. Der Regen kommt indessen auch als Bild des göttlichen Segens vor, vgl. Ps. 72, 6. 2 Sam. 23, 4. Jo. 2, 23. Dass dies hier der Fall ist, zeigt die Beziehung, in welcher dieser Satz zu dem 2. Gl. von V. 1 steht. Wenn die Wolken gefüllt werden, schütten sie Regen auf die Erde aus: wenn der Mensch Wohlthätigkeit übt, wird ihm Segen von Gott zu Theil. Indem der Mensch nämlich sein Brot auf die Fläche des Wassers wirft, füllt er gleichsam die Wolken, dass sie Regen auf die Erde ausschütten, d. i. sammelt er sich bei Gott im Himmel einen Gnadenschatz, welcher zu gelegener Zeit über ihn ausgeschüttet wird. Vgl. 1 Tim. 6, 18. 19. Andererseits weiss der Mensch nicht, was für Unglück noch in seinem Leben über ihn kommen wird, so dass er die Hilfe Anderer in Anspruch zu nehmen genöthigt ist. Dies der Gedanke des zweiten Satzes unseres Verses. Derselbe wird jedoch von den Ausll. nicht richtig aufgefasst. Zuvörderst meint man, mit אִם zu Anfang des Satzes werde wie mit אִם im ersten Satze der Vordersatz eingeleitet: und wenn ein Baum fällt u. s. w. Allein dem אִם entspricht im Folgenden וְאִם, und dieses וְאִם — אִם steht vielmehr in der Bed. *sive, sive,* sei es, dass, oder sei es, dass. Dieser mit וְאִם — אִם eingeleitete Dop-

pelsatz bildet indessen nicht den Vordersatz, sondern dieser wird gebildet durch die Ww. מְקוֹם שֶׁיִּפּוֹל הָעֵץ, jener aber ist ihm untergeordnet. Der Nach- und Hauptsatz ist enthalten in den Ww. שָׁם יְהוּא. Ebenso unrichtig versteht man ferner die Ww. בַּדָּרוֹם und בַּצָּפוֹן, indem man entweder erklärt: in den Süden, in den Norden, in südlicher, in nördlicher Richtung (Hitz., Heilgst.), oder: im Süden, im Norden (Hgstbg). Allein im Süden, im Norden könnte nur s. v. a. in südlicher, in nördlicher Gegend sein, und wie dies hier passe, ist nicht abzusehen. Nach Süden hin, nach Norden hin aber könnte nicht mit בַּדָּרוֹם, בַּצָּפוֹן ausgedrückt sein, sondern nur mit לַדָּרוֹם, לַצָּפוֹן oder mit דָּרוֹמָה, צָפוֹנָה. Demgemäss haben wir unter דָּרוֹם vielmehr den Südwind, unter צָפוֹן den Nordwind zu verstehen. Dafür spricht auch der folgende V., in welchem dann das 1. Gl. (רוּחַ) an den zweiten Satz unseres V., das 2. Gl. (עָבִים) an den ersten Satz unseres V. anknüpft. Was nun schliesslich noch וְהוּא betrifft, so ist dasselbe ohne Zweifel, wie יְהִי von הָיָה, von הָוָא = הָיָה = הָיָה das verkürzte Imperf. Das Subj. ist aber nicht, wie die Ausll. meinen, der Baum, sondern der Mensch. Zu übers. ist also: und falle ein Baum durch den Süd oder durch den Nord, an dem Ort, wo der Baum fällt, dort kann man sein, so dass man durch den fallenden getroffen wird. Man kann zufällig gerade an der Seite sich befinden, auf welche ein vom Wind umgerissener Baum fällt, mag er nun durch den Südwind umgerissen nach Norden hin, oder durch den Nordwind nach Süden hin fallen. Der durch den Wind umgestürzte und den Menschen zufällig treffende Baum ist Bezeichnung des von Gott geschickten und den Menschen unversehens befallenden Unglücks. Wenn ein solches über den Menschen hereinbricht, so dass er hilflos dasteht, dann ist es gut für ihn, wenn er Freunde hat, die der von ihm erfahrenen Wohlthaten eingedenk nunmehr wieder seiner sich hilfreich annehmen. — V. 4. Die deutliche Beziehung, in welcher, wie bereits bemerkt worden, das 1. Gl. unseres V. zu dem 2. Satz von V. 3, das 2. Gl. unseres V. zu dem 1. Satz von V. 3, so wie im 1. Gl. יִזְרָע zu dem 1. Gl. von V. 1, im 2. Gl. וְקֹצֵר zu dem 2. Gl. von V. 1 steht, beweiset für den Zusammenhang u. V. mit dem Vorigen. Wer die Saat von seiner Beobachtung des Windes und seiner Prüfung der Wolken abhängig macht, sagt der Prediger, der wird nicht zum

Säen und darum auch später nicht zum Ernten kommen. Das 2. Gl. würde vollständig lauten: und wer auf die Wolken sieht, wird nicht säen und in Folge dessen dann auch nicht ernten. Es gilt, unbedenklich zu säen, wenn die Zeit des Säens gekommen, sollten auch Wind und Wolken nicht günstig zu sein scheinen: nur dann gibts auch eine Ernte. So gilt es auch, ohne ängstliche Rücksicht auf die Umstände, wo Noth ist, Wohlthätigkeit zu üben. Wer, wenn er Nothleidende sieht, erst lange hin und her überlegt, ob es auch wirklich die Verhältnisse entweder fordern oder erlauben, dass er helfe, der wird nicht zum Wohlthun kommen, aber auch nicht den Segenslohn empfangen, welcher die Frucht der Wohlthätigkeit ist. Auf die Fläche des Wassers soll der Mensch sein Brot werfen, hiess es V. 1. — V. 5. Was hilft es dem Menschen auch, sagt Salomo weiter, wenn er die Umstände und Verhältnisse in Erwägung zieht, da er nicht weiss, wie dieselben sich gestalten werden? Wie er nicht weiss, welches der Weg des Windes ist, d. i. was für einen Weg der Wind nehmen, nach welcher Richtung er sich wenden wird, gleich den Gebeinen im Leibe der Schwangeren, d. i. ebensowenig, als er die Gebeine im Leibe der Schwangeren sehen kann (vgl. Ps 139, 15. 16), ebensowenig kennt der Mensch das Thun Gottes, wie er Alles machen wird. Die Ww. אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֶת־הַכֹּל enthalten die nähere Erklärung der Ww. לֹא תֵדַע אֶת־מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים, und אֲשֶׁר ist s. v. a. כַּאֲשֶׁר. Sowenig der Mensch den Weg vorauswissen kann, welchen der Wind nehmen wird, der ihm ebenso verborgen ist wie die Gebeine im Leibe der Schwangeren, ebensowenig kann er vorauswissen, wie Gott alle Verhältnisse einrichten wird. Darum ist es thöricht, sich nach den Verhältnissen zu richten und nicht vielmehr rücksichtslos die Pflicht der Wohlthätigkeit zu erfüllen.

Zehnter Abschnitt 11, 6—8.

Der Mensch soll unablässig thätig sein während seines Lebens, um so viel als möglich Nutzen zu stiften und weil mit dem Ablauf des Lebens die Nacht kommt, da Niemand wirken kann.

11, 6. *Am Morgen säe deinen Samen, und bis zum Abend lass nicht ruhen deine Hand, denn du weisst nicht, wo er gerathen wird, hier oder dort, und ob ihre Jahre einerlei gut.* 7. *Und süss ist das*

Licht, und gut für die Augen zu sehen ist die Sonne. 8. *Denn wenn viele Jahre lebt der Mensch, soll er in allen sich freuen und gedenken der Tage der Finsterniss, dass sie völlig, jeder, der kommt, Eitelkeit sein werden.*

V. 6. Der Morgen ist der Morgen des Lebenstages, die Zeit der Jugend, der Abend ist der Abend des Lebenstages, die Zeit des Alters. Am Morgen seines Lebens soll der Mensch säen seinen Samen d. i. schaffen und wirken, und bis zum Abend desselben soll er nicht ruhen lassen seine Hand, sondern ununterbrochen mit ihr seinen Samen säen. Die Ausll. nehmen לָעֶרֶב im Sinn von בָּעֶרֶב und übers.: am Morgen säe deinen Samen, und am Abend lass deine Hand nicht ruhen. Aber dass Salomo nicht schreibt בָּעֶרֶב, ist ein Beweis, dass wir auch nicht so, als ob so geschrieben stünde, zu erklären haben. Vgl. Hi. 4,20. Im 2. Gl. gibt Salomo den einen Grund an, warum der Mensch vom Morgen bis zum Abend seines Lebens unermüdlich wirken soll. Den zweiten enthalten dann Vv. 7 u. 8. Man versteht indessen gewöhnlich das 2. Gl. ganz falsch. Die Ausll. erkl.: denn du weisst nicht, was gedeihen wird, ob dies oder jenes, und ob beides zugleich gut sein wird, näml. die Vormittags- und Nachmittagsarbeit. Allein dass אֵי זֶה was, welches? bedeute, ist eine grundfalsche Annahme. Wie אֵי מִזֶּה bedeutet: von wo?, so bedeutet אֵי זֶה wo? und hat diese Bed. an allen Stellen, wo es vorkommt. Der Mensch weiss nicht, wo er, der Same, welchen er säet, gerathen wird, dass er Frucht bringt, hier oder da. Es versteht sich, dass הַזֶּה אוֹ־זֶה entsprechend dem אֵי זֶה genommen werden muss, also örtlich: an diesem oder jenem Fleck. Nicht an allen Stellen, wo der Mensch seinen Samen hinstreut, geräth derselbe, und er weiss nicht, an wie vielen und an welchen. In den folgenden Ww. nehmen die Ausll. שְׁנֵיהֶם sämmtlich in der Bed. Beides. Allein die Zweiheit, auf welche es sich beziehen soll, gewinnen sie, wie wir gesehen, nur mittels unrichtiger Auffassung der vorigen Ww., und die Frucht dieser Auslegung ist nur eine leere Tautologie. Bei der gegebenen Erkl. der vorhergehenden Ww. fehlt die Zweiheit, auf welche שְׁנֵיהֶם in diesem Sinne sich beziehen könnte. Daraus folgt denn, wie es scheint, mit Nothwendigkeit, dass es nicht die Bed. Beides hat. Wir leiten demzufolge שְׁנֵיהֶם von שָׁנָה ab und übersetzen: und ob ihre Jahre einerlei gut

sein werden. Wie man nicht weiss, wo der Same gerathen wird, an dieser oder jener Stelle, so weiss man auch nicht, ob die verschiedenen Jahrgänge seiner Frucht einerlei gut sein werden, ob er in den verschiedenen Jahren gleich gut gerathen wird. Von der Jahresfrucht steht שָׁנָה auch Jo. 2, 25. Das Pluralsuff. in שְׁנֵיהֶם kann sich nur auf die verschiedenen זְרָעִים beziehen, die der Mensch in den verschiedenen Jahren seines Lebens aussäen soll. — V. 7. Dem im 2. Gl. von V. 6 bezeichneten ersten Grunde wird hier, mit ו angeknüpft, ein zweiter beigefügt. Unter dem Licht kann nach dem Parallelismus nur das Sonnenlicht verstanden werden. Süss, lieblich, angenehm, sagt Salomo, ist das Licht und gut für die Augen zu sehen die Sonne. Zum Wirken, Schaffen, Arbeiten braucht man das Licht, meint Salomo. Der Tag mit seinem Licht ist die zum Arbeiten angenehme, günstige Zeit. Der Tag bildet auch hier die Lebenszeit ab. Vgl. 7, 11. In Bez. auf die Punktation לַעֲתִים f. לָעִתִּים, da ע halbe Verdoppelung zulässt, vgl. 1 Sam. 16, 7. Ez. 12, 12. Dass die gegebene Erklärung dieses V. die richtige ist, zeigt die Begründung im folgenden V. — V. 8. Wenn auch noch so viele Jahre lebt der Mensch, soll er in ihnen allen zwar sich freuen, aber nicht so, dass er die Freude als den alleinigen Zweck seines Lebens ansieht; er soll vielmehr immer denken an die Tage der Finsterniss, dass sie völlig, jeder, der kommt, Eitelkeit sein werden. Der Mensch soll fortwährend daran denken, dass auf diese Lebenszeit eine lange Nacht folgen wird, die ganz Eitelkeit ist, in der er nicht zu wirken im Stande sein wird. Im Gedanken an diese Nacht soll er den Tag, so lange er dauert, gewissenhaft benutzen. Vgl. Joh. 9, 4. הַרְבֵּה ist zu verbinden mit הֶבֶל, vgl. 7, 16. 17, und כָּל־שֶׁבָּא geht auf וְיָמֵי הַחֹשֶׁךְ: die Tage der Finsterniss, jeder, der kommt, s. v. a. so viele ihrer sein werden. Die gewöhnliche Auffassung bringt es auch hier zu keinem befriedigenden Ergebniss.

Eilfter Abschnitt 11, 9. 10.

Der Mensch soll sich freuen in seiner Jugend, so viel er will und kann, nur soll er dabei eingedenk bleiben des künftigen Gerichts Gottes und sorgen, dass er nicht dereinst die nutzlose Vergeudung seiner Jugend bereuen und büssen müsse.

11, 9. *Freue dich, Jüngling, in deiner Jugend, und dein Herz mache dich fröhlich in den Tagen deiner Jünglingszeit, und wandele in den Wegen deines Herzens und in den Wünschen deiner Augen, und wisse, dass über alles dieses Gott dich bringen wird ins Gericht.* 10. *Und lass fern sein Gram von deinem Herzen, und lass Leid vorübergehen an deinem Fleisch, weil die Jugend und die Morgenrothszeit Eitelkeit.*

V. 9. An יִשְׂמַח im vorigen V. anknüpfend richtet der Prediger an den Jüngling die Aufforderung, in seiner Jugend sich zu freuen. Dass mit בְּ nicht der Gegenstand der Freude eingeführt wird, zeigt das entsprechende בִּימֵי. Wie es Richt. 19, 22 heisst: הֵמָּה מֵיטִיבִים אֶת־לִבָּם, so heisst es hier umgekehrt: וִיטִיבְךָ לִבְּךָ und fröhlich mache dich dein Herz. Das Herz macht fröhlich den Menschen, indem es sich freut; die Freude des Herzens offenbart sich nicht blos in der Fröhlichkeit des Angesichts, Spr. 15, 13, sondern des ganzen Menschen. Uebr. vgl. 7, 3. Für בְּחֻרוֹת, noch 12, 1, findet sich 4 Mos. 11, 28 בְּחֻרִים: die Zeit des בָּחוּר, das Jünglingsalter. Die Freude beweiset sich in der Fröhlichkeit, die Fröhlichkeit im heitern Lebensgenuss. Die Aufforderung zu diesem enthalten die folgenden Ww. Dieselben stehen wahrscheinlich, wie auch Hgstbg vermuthet, in Beziehung zu der St. 4 Mos. 28, 34 und sind daher nach dieser zu erklären. Die Wege des Herzens sind die Wege, welche das Herz erwählt, weil es an ihnen Gefallen findet. Der Jüngling soll wandeln in den Wegen, auf die sein Herz ihn hinzieht. Der klare Sinn dieser Ww. gibt den sichern Maassstab für die Auffassung der folgenden. In Rücksicht darauf, dass רָאָה öfter die Bed. ersehen, ausersehen hat, werden wir unter מַרְאֵה עֵינַיִם unbedenklich das von den Augen Ersehene, Erwählte verstehen dürfen. Hier sind, da בְּמַרְאֵי עֵינֶיךָ wie בְּדַרְכֵי לִבֶּךָ von הַלֵּךְ abhängt, die Wege oder Plätze zu verstehen, welche die Augen sich ersehen, weil sie an ihnen Gefallen finden. In den Wünschen seiner Augen soll der Jüngling wandeln. Aber bedenken soll er zugleich, dass über alles dieses d. i. darüber, wie er das Leben in seiner Jugend genossen, ob er gut oder böse dabei gehandelt, Gott ihn in das Gericht bringen wird. Es gibt einen heitern Genuss des Lebens, welcher mit der gewissenhaften Befolgung des Gesetzes Gottes sich verträgt. Ob er diesen sich gewährt hat, oder ob er den Lüsten

des Fleischs gefröhnt, darüber wird Gott ihn in das Gericht bringen. Vgl. 12, 14. Hi. 14, 3. Unter dem Gericht aber ist ohne Zweifel das jenseitige Gericht zu verstehen, vgl. 12, 7. — V. 10. Die Ausll. meinen, nachdem im vorigen V. die Ermahnung zu einer gottseligen Fröhlichkeit gegeben worden, werde hier die Abmahnung von dem gegeben, was ihr entgegensteht, so dass hier zu dem Gedanken des 1. Gl. von V. 9 zurückgekehrt werde. Zu dieser Auffassung passt jedoch nicht das 2. Gl. Unser V. enthält vielmehr die nähere Erklärung, wie sich der Jüngling im Hinblick auf das künftige Gericht Gottes zu verhalten hat. Er soll machen, dass fern ist Gram von seinem Herzen und vorübergeht Leid an seinem Fleisch, weil die Jugend und die Morgenrothszeit Eitelkeit gewesen. Der Jüngling soll sorgen, dass er nicht dereinst schmerzliche Reue empfinden und böse Strafe leiden müsse, weil die Jugend, diese Morgenrothszeit des Lebens, vgl. V. 6, Eitelkeit gewesen, d. i. vergeblich, ohne Nutzen verlaufen. Im 2. Gl. wird der Grund des Grams und Leids bezeichnet. Als Zeit des Schmerzes und Leids haben wir wohl die Zeit des Gerichts zu denken. Mit בְּשָׂר wird die ganze Persönlichkeit bezeichnet. Nach der gewöhnlichen Erkl. soll der Gedanke des 2. Gl. sein: die Jugend, die Zeit der Genussfähigkeit, verschwinde schnell. Allein in allen Stellen, in welchen הֶבֶל in unserm Buch vorkommt, bezeichnet es die Eitelkeit im Sinn von Erfolglosigkeit, Vergeblichkeit.

Zwölfter Abschnitt 12, 1—7.

Der Mensch soll ununterbrochen seinen Schöpfer vor Augen und im Herzen haben, so lange das diesseitige Leben der Vorbereitung währt und noch nicht mit dem Tode der grosse Augenblick des Uebergangs in das Jenseits und der Erscheinung vor dem himmlischen Richter für ihn kommt.

12, 1. *Und gedenke an deinen Schöpfer in den Tagen deiner Jünglingszeit, bis da, wo noch nicht kommen die Tage des Unglücks und anlangen die Jahre, von denen du sprichst: ich habe kein Gefallen an ihnen;* 2. *Bis da, wo noch nicht finster wird die Sonne und das Licht und der Mond und die Sterne und wiederkommen die Wolken nach dem Regen,* 3. *An dem Tage, wo wanken die Wächter des Hauses, und sich beugen die Männer der Kraft, und feiern die Müllerinnen,*

weil sie zu wenig werden, und finster werden die Seherinnen in den Gittern, 4. Und sich schliessen die Thüren an der Strasse, indem abnimmt das Geräusch der Mühle, und sich aufmacht auf den Ruf der Vogel und eingehen alle Töchter des Gesanges, 5. Sowohl vor dem Hohen sie sich fürchten als auch den Schrecken auf dem Wege, und Schwingen bekommt der Wache und sich entlastet die Heuschrecke und ausbricht die Arme, denn der Mensch geht zu seinem Haus der Ewigkeit, und umherziehen auf der Strasse die Klagenden; 6. Bis da, wo noch nicht hinweggenommen wird der Docht des Silbers und auslauft das Gefäss des Goldes, und zerbrochen wird der Eimer an der Quelle und zerschellt wird das Rad zum Brunnen, 7. Und wieder wird der Staub auf der Erde, wie er gewesen, und der Geist zurückkehrt zu Gott, welcher ihn gegeben.

V. 1. Wie der letzte Abschnitt des vorigen Theils, so beginnt auch der letzte Abschnitt dieses Theils mit ו und, welches dem Sinn nach s. v. a. endlich ist. An seinen Schöpfer soll der Mensch gedenken, das ist die letzte Forderung, welche der Prediger ausspricht, mit welcher er seine Ermahnungen beschliesst. Die Hauptermahnung, welche alle anderen gewissermaassen in sich schliesst, wird zuletzt gegeben. Und zwar soll der Mensch gedenken an seinen Schöpfer schon in den Tagen seiner Jünglingszeit (vgl. 11, 9), noch bis zum letzten Augenblick, da noch nicht kommen die Tage des Unglücks und anlangen die Jahre, von denen er spricht, er habe kein Gefallen an ihnen. In Bez. auf בּוֹרְאֶיךָ vgl. 5, 7. Dass Gott als der Schöpfer bezeichnet wird, damit wird der Grund angedeutet, warum der Mensch seiner gedenken soll. Mit dieser Bezeichnung wird auf die Abhängigkeit, in welcher der Mensch zu Gott steht, wie auf die Wohlthaten, welche er ihm verdankt, hingewiesen. Die Ausll. nehmen עַד אֲשֶׁר לֹא in der Bed. ehe, bevor. Allein diese Bed. lässt sich weder sprachlich rechtfertigen, noch passt sie in den Zusammenhang, da unter den Tagen des Unglücks und unter den Jahren, von denen der Mensch sagt, sie gefallen ihm nicht, nicht, wie die Ausll. meinen, die Tage und Jahre des Alters zu verstehen sind. Die Tage des Unglücks sind vielmehr die mit dem letzten und grössten Unglück, dem Tode, kommenden Tage, die der natürliche Mensch darum selbst als Unglückstage betrachtet, und die Jahre, von denen der Mensch spricht, er habe kein Ge-

fallen an ihnen, sind die mit dem Tode, dem König der Schrecken, eintretenden Jahre, vor denen der natürliche Mensch ein Grauen hat. Diese Tage und Jahre schliessen sich nicht an die Tage der Jugend an. Darum passt die Bed. ehe, bevor nicht. Die Bed. von עַד אֲשֶׁר לֹא ist vielmehr bis dahin, wo noch nicht, bis zum äussersten Zeitpunkt, in welchem noch nicht, also ungefähr s. v. a. so lange noch nicht. Also schon in der Zeit der Jugend, noch bis zum letzten Athemzuge soll der Mensch seinen Schöpfer vor Augen und im Herzen haben. Im Folgenden wird sich die Richtigkeit dieser Erklärung unseres V. bestätigen. — V. 2. Die Tage des Unglücks und die Jahre, von denen der Mensch spricht, er habe kein Gefallen an ihnen, werden hier näher bestimmt, indem unter Wiederaufnahme des עַד אֲשֶׁר לֹא die Constr. des 2. Gl. von V. 1 fortgesetzt wird. Der Mensch soll an seinen Schöpfer gedenken bis zu dem letzten Augenblick, wo noch nicht finster wird die Sonne und das Licht, und der Mond und die Sterne, bis zu dem letzten Augenblick, wo noch nicht für ihn aufhört der Wechsel von Tag und Nacht, wo also noch nicht für ihn endet das Leben unter der Sonne und die von keinem Strahl des Lichts erhellte, unwandelbar finstere Nacht des Todes über ihn hereinbricht, in dem „Lande der Finsterniss und Grabesnacht, dem Lande des Dunkels wie die Mitternacht, der Grabesnacht und Ordnungslosigkeit, und es wird hell wie die Mitternacht“ (Hi. 10, 21. 22). Das Licht ist das von der Sonne ausgehende, das Sonnenlicht. Nach der gewöhnlichen Annahme soll unter der Zeit, wo die Sonne und das Licht, der Mond und die Sterne dunkel werden, das freudenlose Alter verstanden werden. Das Licht soll als Symbol des Glücks in Betracht kommen, die Finsterniss als Symbol des Unglücks. Aber wenn das A. T. von einer שִׂיבָה טוֹבָה redet, so wird man nicht annehmen können, dass es das Alter als die Zeit der völligen Dunkelheit, als die aller Freude baare Zeit des Unglücks bezeichne. Wie würden auch mit dieser trostlosen Ansicht vom Alter Stellen wie 11, 8 stimmen, wo Salomo dem Menschen empfiehlt, auch wenn er viele Jahre lebe, in ihnen allen sich zu freuen? Wäre das Alter die Zeit der Freudlosigkeit, so wäre jene Forderung eine unerfüllbare. Zwar meint Hgstbg, was hier von dem Alter gesagt werde, das treffe vorzugsweise das Alter des Gottlosen, welches der Verf. vor Augen habe. Dass mit

dem Dunkelwerden der irdischen Lichter dem gottseligen Greisenthum um so heller das himmlische Licht aufgehe, darauf hinzuweisen, sei hier nicht an der Stelle gewesen. Allein wenn der Verf. nur das Alter des Gottlosen als unglücklich gedacht hätte, so hätte er sich nicht so allgemein ausdrücken können, wie er es thut. Seinen Worten zufolge könnte er nur das Alter überhaupt als die Zeit des Unglücks betrachtet haben. Da dies nun nicht möglich, so kann er überhaupt nicht vom Greisenalter reden. Dazu kommt noch, dass die Gottlosen keineswegs immer ein unglückliches Alter haben, vgl. Hi. 21, 7 ff. So muss denn die Annahme, dass hier vom Greisenalter die Rede sei, als eine überall unhaltbare bezeichnet werden. Die nothwendige Folge dieses Missverständnisses ist aber das Missverständniss auch der folgenden Vv. gewesen. Das 2. Gl. erkl. man gewöhnlich: und die Wolken zurückkehren nach dem Regen, um nämlich von Neuem Regen zu ergiessen. Das Alter soll hier als die Zeit erscheinen, da ein Unglück das andere ablöst. Nach unserer Auffassung des 1. Gl. kann jedoch von der Zeit des Alters nicht die Rede sein, sondern nur von der Todesnacht. Die Wolken kommen in Betracht, sofern sie das Licht verdunkeln, den Tag in Nacht verwandeln. Dass sie als zurückkehrend bezeichnet werden, setzt voraus, dass sie schon einmal dagewesen. Da sie mit dem Ende des Lebens kommen, welches als die Zeit des Tages gedacht ist, so können sie, wenn sie als zurückkommend bezeichnet werden, nur vor dem Anfang des Lebens dagewesen sein. Der Mensch soll also an seinen Schöpfer gedenken bis zu dem letzten Augenblick, wo noch nicht mit dem Tode die Nacht ihre dunkeln Schatten wieder über ihn breitet, in deren Finsternissen er vor seinem Eintritt in dieses Leben geschlummert, aus denen er mit seiner Geburt ans Licht des Tages getreten. Der Erklärung bedürfen nur noch die Ww. אַחַר הַגְּשָׁמִים. Sonst sind die Wolken vor dem Regen da, vgl. 11, 3, hier sollen die Wolken nach dem Regen kommen. Der גֶּשֶׁם wird demnach als גֶּשֶׁם שׁוֹטֵף Ez. 13, 11, als זֶרֶם קִיר Jes. 25, 4 zu fassen sein. Es ist der Regen, der das Gebäude, von welchem in Vv. 3. 4 die Rede ist, zerstört und wegschwemmt. Unter diesem Regen ist aber zu verstehen der Tod. Mit und nach ihm kommt die Nacht, von welcher wir im Vorigen gelesen haben. — V. 3. Der Gedanke der Vv. 3. 4. 5 ist dem der Ww. אַחַר הַגְּשָׁמִים parallel. Das im Folgenden

seine nähere Bestimmung erhaltende בַּיּוֹם ist nämlich zu verbinden mit den Verbis וָבֹאוּ, הֵגִיעוּ V. 1, תֶּחְשַׁכְנָה, שָׁבוּ V. 2. Aus diesem בַּיּוֹם ergibt sich ebenfalls, dass von dem Greisenalter nicht die Rede ist, welches nicht an einem Tage eintritt. Unzweifelhaft ist nun, dass unter הַבַּיִת dem Hause das Gebäude des menschlichen Leibes, in welchem der Geist wohnt, zu verstehen ist. Vgl. Hi. 4, 19. Die Wächter des Hauses sollen nach den Ausll. die Arme sein, „mit denen man alles Feindliche und Verderbliche abwehrt" (Hgstbg). Aber Wachen und Abwehren alles Feindlichen und Verderblichen sind ganz verschiedene Geschäfte, und wenn den Armen auch das Letztere zugeschrieben werden dürfte, so kommt ihnen das Erstere doch nicht zu. Des Wächters Pflicht ist namentlich auch in der Nacht das Haus zu bewachen. Die Arme aber ruhen in der Nacht während des Schlafs wie alle übrigen Glieder des Leibes. Die Bezeichnung der Arme als Wächter des Hauses wäre eine durchaus nicht zutreffende, die wahren Leistungen der Arme gar nicht hervorhebende. Ebensowenig werden wir unter den Männern der Kraft mit den Ausll. die Beine verstehen dürfen, welche so heissen sollen als die besonders festen, starken Gliedmaassen, die den Körper tragen (H. L. 5, 15) und sehr in Anschlag kommen beim Krieger (2 Sam. 1, 23. 1 Chr. 12, 8. Ps. 147, 10). Die Männer der Kraft können darum nicht die Beine sein, weil die Wächter des Hauses nicht die Arme sind, beide Ausdrücke aber in Uebereinstimmung stehen müssen, und weil überhaupt bei der Annahme, dass hier von einzelnen Theilen des Körpers die Rede sei, ein befriedigendes Verständniss der Stelle nicht erreichbar ist. Die Wächter des Hauses und die Männer der Kraft sind vielmehr wahrscheinlich die als wachthabende und kräftige Männer vorgestellten, im Geist wurzelnden, den Leib durchwaltenden Lebenskräfte, welche unablässig, bei Tage und bei Nacht, in Thätigkeit sind, um das Gebäude des Leibes gegen die feindliche Macht des Todes zu hüten und zu schützen, welche fortwährend in dasselbe einzudringen sucht. Sobald diese Wächter des Hauses wanken, kraftlos und matt werden, so dass sie ihren Wachtdienst nicht mehr verrichten können, sobald diese Männer der Kraft sich beugen, ohnmächtig zusammensinken, so dass sie keinen Widerstand mehr zu leisten vermögen, dringt der Tod in das Gebäude des Leibes siegreich ein und vollendet an ihm sein grausames Zer-

störungswerk. Dieser Erkl. des 1. Gl. wird nun die des 2. Gl. entsprechen müssen. Unter הַטֹּחֲנוֹת den Müllerinnen sind nicht mit den Ausll. die Zähne zu verstehen, die ihre Arbeit nicht mehr verrichten können, weil ihrer wenig geworden, während die volle Thätigkeit die Vollzahl erfordere. Ebensowenig sind mit den Ww. הָרֹאוֹת בָּאֲרֻבּוֹת die Augen gemeint, die bezeichnet sein sollen als die durch die Fenster sehen. Die Müllerinnen und die Seherinnen sind vielmehr die als mahlende und sehende d. i. versehende, versorgende Frauen vorgestellten, im Geist wurzelnden, den Leib durchwaltenden Lebenskräfte, welche fort und fort in Thätigkeit sind, um die dem Leibe von aussen her zukommenden Nahrungsstoffe zu mahlen d. i. zu verarbeiten, zu zersetzen und mit den durch diesen Zersetzungsprocess gewonnenen, zu seiner Unterhaltung nothwendigen Lebenssäften ihn zu versehen, zu versorgen. Sobald diese Müllerinnen, weil sie zu wenig, zu gering geworden, um ihrer Aufgabe noch zu genügen, feiern, ihre Thätigkeit einstellen, und sobald diese Seherinnen in den Gittern d. i. in den vergitterten, nach allen Theilen des Hauses hin Gitter, um durch dieselben das ganze Haus zu versehen, habenden innern Räumen ihrer Wirksamkeit finster werden, die Sehkraft d. i. die Uebersicht über und die Fürsicht für das ihnen untergebene Hauswesen verlieren und demgemäss es nicht mehr versehen, sondern versäumen, erstirbt das Leben des Leibes, welches sie unterhielten und nährten. Das Pi. מִעֵט, welches nur hier vorkommt, ist intransitiv zu fassen. Dass רָאָה die Bed. versehen, versorgen haben könne, ist nach 1 Mos. 39,23. 1 Kön. 12,16 nicht zu bezweifeln. In Bez. auf אֲרֻבּוֹת vgl. Jes. 60,8. — V. 4. Unsere bisherige Auslegung gibt uns auch den Maassstab für die Erkl. des Folgenden. Die Strasse ist Bild der Aussenwelt. Wie durch die Thüren der Eingang von der Gasse in das Haus und der Ausgang aus dem Hause auf die Gasse geschieht, so vermitteln die Thüren des Leibes, welche die einzelnen Sinne desselben bezeichnen, seine Verbindung mit der Aussenwelt. Die Zeit, wann diese Thüren sich schliessen, ist die Zeit, wann der Leib durch die Abstumpfung aller Sinne unfähig wird, sowohl Eindrücke von aussen her zu empfinden als auch Theilnahme für die Aussenwelt und ihre Dinge an den Tag zu legen. In den folgenden Ww. des 1. Gl. wird der Grund angegeben, warum das Verhältniss des

Leibes zu der Aussenwelt aufhört. Der Grund ist, dass abnimmt das Geräusch der Mühle. Sind die Müllerinnen die die Nahrungsstoffe zur Unterhaltung des Leibes verarbeitenden Lebenskräfte, so kann die Mühle nur die Werkstätte dieser Kräfte im Mittelpunkte des Leibes sein. Man fühlt sich versucht, an den Magen zu denken. Da jedoch von dem Geräusch der Mühle die Rede ist, der Magen aber bei dem Geschäft der Verdauung kein Geräusch macht, so kann derselbe nicht verstanden werden. Die Mühle kann nur das Herz sein, welches, wie Delitzsch, System d. bibl. Psychologie, S. 203, sagt, nach der Anschauung der Schrift das Centrum des leiblichen Lebens, der Behälter der Gesammtlebenskraft ist, und zwar im untersten physischen Sinne, vgl. 1 Mos. 18, 5. Richt. 19, 5. 1 Kön. 21, 7. In ihm haben auch die als die Müllerinnen bezeichneten Lebenskräfte ihre Stätte. Das Geräusch der Mühle ist der gleichmässig sich wiederholende Schlag des Herzens. So lange dieses Geräusch ertönt, ist die Mühle im Gange. Das Abnehmen und Verstummen desselben ist das untrügliche Zeichen, dass die Mühle still steht, die Müllerinnen feiern. Sobald aber diese feiern, stellen auch die Seherinnen ihre versorgende Thätigkeit ein. Ohne den Zufluss der unentbehrlichen Lebenssäfte aber erstirbt der Leib, und die Thüren an der Strasse schliessen sich, die den Verkehr mit der Aussenwelt vermittelnden Sinne versagen ihren Dienst. In der falschen Voraussetzung, dass hier überall Theile des menschlichen Körpers bezeichnet sein müssen, verstehen die Ausll. unter den Thüren an der Strasse theils den Mund, so dass die beiden Lippen den Thürflügeln entsprechen, vgl. Mich. 7, 5. Ps. 141, 3. Hi. 41, 6, und das Zusammenkneifen der Lippen des zahnlosen Mundes gemeint sein soll, welches den Alten eigenthümlich sei (so Hitz., Heilgst.), theils die Ohren, so dass die Ww. eine Hindeutung auf die dem Alter so charakteristische Schwerhörigkeit enthalten sollen (so Hgstbg), unter der Mühle aber, deren Stimme leise wird, verstehen sie das innere Werk des Mundes, aus dem die Stimme nur noch schwach, leise heraustöne. Dass diese ganze Auslegung falsch ist, zeigt schon die Geschmacklosigkeit der Bilder, welche nach ihr die Schilderung enthält. Als höchst geschmacklos muss auch die gewöhnliche Erklärung der folgenden Ww. unseres V., obwohl sie nicht übereinstimmend ist, bezeichnet werden. Man ist nämlich nicht einig über das

Subj. in יָקוּם. Einige, wie Ew., Hitz., Heilgst., halten das vorangehende קוֹל מַחֲנָה für das Subj. und erkl.: und sie sich anlässt zur Stimme des Vogels, vgl. 1 Sam. 22, 13. Mich. 2, 8. Zeph. 3, 8. Nach Andern, wie Hgstbg, soll der Alte Subj. sein: „er erhebt sich bei der Stimme des Vogels, sobald die Vögel zu singen anfangen, am frühesten Morgen, das Alter hat keinen Schlaf.“ Keines von beiden ist das Subj., sondern הַצִּפּוֹר, und zu übersetzen ist: und sich aufmacht auf den Ruf der Vogel. Nachdem im vorigen V. und in dem 1. Gl. uns. V. von dem im Tode den Leib betreffenden Geschick die Rede gewesen, geht Salomo jetzt zum Geist über. Der Geist des Menschen ist als Vogel dargestellt, der, während des Lebens im Leibe wie in einem Käfig gefangen gehalten, auf den Ruf Gottes, welcher ihn zurückkehren heisst (Ps. 90, 3), sich aufmacht aus seiner irdischen Behausung. Er, der Geist, der hier als Vogel dargestellt wird, ist es, der als Gebieter gedacht die Wächter des Hauses und die Männer der Kraft bestellt, dass sie das Haus bewachen und beschützen, er, der als Hausherr vorgestellt die Müllerinnen und die Seherinnen verordnet, dass sie das Haus mit Nahrung versorgen und versehen, und der die Mühle, den Mittelpunkt des Leibeslebens, das Herz, so dass es klopfet, in Bewegung setzt. Er ist es ferner nach den letzten Ww. unseres V., der in der Sprache sich kund thut, von dem die zu wohllautender Rede sich ordnenden Worte ausgehen, welche hier als die Töchter des Gesanges bezeichnet werden d. i. als Gesänge, die seine Töchter sind, als Gesangestöchter. Wenn er nun aber sich aufmacht und das Haus verlässt, dann wanken die Wächter des Hauses und beugen sich die Männer der Kraft, dann werden zu wenig die Müllerinnen und feiern und werden finster die Seherinnen in den Gittern, dann nimmt ab das Geräusch der Mühle, und die Thüren an der Strasse schliessen sich, und die Gesänge gehen ein, die, so lange er, wie ein Vogel in seinem Käfig, in dem Leibe wohnt, von ihm ausgehen. Die Ausll. verstehen diese letzten Ww. des 2. Gl. freilich ganz anders, ob besser, mag dem Urtheil der Sachkundigen zu unparteiischer Entscheidung überlassen bleiben. Nach Ew. sollen die Töchter des Gesanges d. i. die Singenden Singvögel und diese die Worte sein, was hinsichtlich des Resultates richtig, hinsichtlich des Weges zu demselben falsch ist. Hitz. und Heilgst. verstehen unter den Töchtern des

Gesanges die einzelnen Gesänge oder Lieder, und die Meinung des 2. Gl. soll sein, der Greis zirpe etwa wie ein Vögelchen, wenn er spreche, und zum Gesange könne sich seine Stimme nicht mehr erheben. Nach Hgstbg werden hier die Eigenschaften, die zum Gesange gehören, die singenden Qualitäten als Töchter des Gesanges personificirt, und die Ww. sollen den Gedanken enthalten, dass in dem Greise alle Sangesfähigkeit und Sangeslust untergegangen sei, vgl. 2 Sam. 19, 36. Die „singenden Qualitäten" dürften wohl eher als Mütter des Gesanges zu bezeichnen sein. — V. 5. Die Abhängigkeit von בִּי־שָׁם V. 3 dauert noch immer fort. Mit גַּם wird nicht noch ein Zug zu der Schilderung hinzugefügt, sondern dem גַּם entspricht das folgende וְ, und beides zusammen bedeutet sowohl — als auch, vgl. 4, 8. Die ersten Ww. werden von den Ausll. erkl.: auch vor allem Hohen fürchten sie sich, und Schrecken sind auf dem Wege, und Hgstbg gibt den Sinn so an: „der kleinen Kraft ist alles Hohe furchtbar, die wehrlose Ohnmacht erblickt überall Schrecken, wo sie geht und steht." Unter גָּבֹהַּ soll das Hohe, die Höhe auf dem Wege verstanden werden, unter חַתְחִתִּים schreckende Gefahren. Diese Auslegung beruht aber auf der falschen Voraussetzung, dass hier die Schwächen des Greisenalters geschildert werden. Unter גָּבֹהַּ ist vielmehr, wie Ew. richtig erkannt hat, der Hohe d. i. der Höchste, Gott, zu verstehen, vgl. 5, 7, und מִן ist vor חַתְחִתִּים aus מִגָּבֹהַּ zu ergänzen. Salomo weiset auf die Zeit hin, da endlich die Menschen alle die Furcht ankommt, sowohl vor dem Hohen, vor Gott, dem erhabenen Richter, vor welchem sie nun erscheinen sollen, als auch vor den zwischen dem Diesseits und dem Jenseits liegenden Schrecken des Todes, durch welche sie hindurchgehen müssen, um zu dem Höchsten zu gelangen. Der Weg ist der von hier, der Erde, zu dem Hohen, der im Himmel thront. Aber, darauf weiset er in den folgenden Ww. hin, die Furcht hilft nicht. Der grosse Schritt muss doch einmal gethan werden. Der Geist verlässt sein Haus, um droben ein neues ewiges Haus zu beziehen. Zur Erklärung kommen zunächst die Ww. וְיָנֵאץ הַשָּׁקֵד. Nach den Ausll., so weit sie Berücksichtigung verdienen, ist שָׁקֵד der Mandelbaum. Hitz. übers.: der Mandelbaum lehnt ab und erkl.: „Mandelbaum ist ebenso wie V. 3 die Hüter des Hauses ff. eine allegorische Bezeichnung. Was Hohel. 7, 9 um des schlanken Wuchses willen

eine Palme genannt wird, erscheint wegen der süssen Frucht, die von ihm gepflückt werden kann, als Mandelbaum, welcher den Greis nicht zur Frucht gelangen lässt (יִנְאָץ)." Aber die Aufgabe des Auslegers ist, den Text wie er lautet zu verstehen und nicht mittels willkührlicher Aenderung jeden ihm beliebigen Sinn in denselben hineinzulegen. Gewöhnlich fasst man וְנֵאַץ = וְנֵץ als das Imperf. des Hiph. von נָצַץ, הֵנֵץ blühen, Hoh. L. 6,11; 7,13: und es blühet der Mandelbaum. Mit Beziehung darauf, dass der Mandelbaum mitten im Winter blüht (vgl. Plin. h. n. 16, 42), welcher Bild für das Greisenalter, erklären nun Ewald und Heiligstedt: „wo schon Alles öde, aufgelöst und zerstört ist, als blühete der Mandelbaum, der mitten im Winter auf ganz dürrem, blätterlosem Stamme Blüthen hat." Nach Hengstenberg kommt der Mandelbaum, eigentlich der Wachebaum, hier als Symbol des Wachens in Betracht, womit das Alter heimgesucht wird. Allein um den Gedanken auszudrücken, der Greis wache viel, zu sagen, der Wachebaum blühe, wäre ziemlich seltsam, dass das Alter keinen Schlaf habe, soll schon mit den Ww. וְיָקוּם לְקוֹל הַצִּפּוֹר V. 4 gesagt sein, und endlich ist vom Greisenalter, wie wir gesehen haben, gar nicht die Rede. Die Berechtigung, auf eine neue Erklärung zu denken, kann hiernach nicht zweifelhaft sein. Wir nehmen daher vielmehr שָׁקֵד in seiner ursprünglichen Bedeutung der Wache. Unter dem Wachen ist aber zu verstehen der Geist des Menschen, dessen Wesen die Wachheit, die Selbstbewusstheit und Freiheit ist. In Uebereinstimmung mit dieser Auffassung von שָׁקֵד und entsprechend den beiden folgenden Verbis nehmen wir ferner וְנֵאַץ = וְנֵץ als das Imperf. des Hiph. הֵנֵץ, eines Denominat. von נוֹצָה die Schwinge Hi. 39, 13, Schwingen machen, bekommen. Die Ww. lauten also: und Schwingen bekommt der Wache. Während des Lebens auf der Erde ist der Geist des Menschen von den Schranken des ihm zur Behausung angewiesenen Leibes umfangen, die seine Wachheit verschleiern, sein Bewusstsein trüben, seine Freiheit hemmen, so dass er während dieses Lebens in einem Zustand nur der Halbwachheit sich befindet. Aber im Augenblick des Todes bekommt der Wache Schwingen, die ihn aus den beengenden Schranken dieses Leibeslebens emporheben, so dass sich seine Halbwachheit zu voller ungetrübter Wachheit lichtet. Das Verständniss dieser

Ww. eröffnet uns nun auch das Verständniss der folgenden Ww. וְיִסְתַּבֵּל הֶחָגָב, welche wir übersetzen: und sich entlastet die Heuschrecke. Mit חָגָב wird die Heuschrecke bezeichnet, und zwar die bereits vollständig entlarvte, mit Flügeln versehene, flugfertige, im Gegensatz zu der noch in der Puppe eingeschlossenen, auf der Erde kriechenden. Unter der Heuschrecke ist der Geist des Menschen zu verstehen, in dessen Wesen die unumschränkte Freiheit der Erhebung von der Erde liegt. Während dieses Erdenlebens geniesst der Geist des Menschen diese Freiheit noch nicht in dem seinem Wesen entsprechenden vollen Maasse. Er trägt hier noch die Last des Leibes an und um sich, der ihn an die Erde fesselt und hindert, den Flug nach oben, wohin sein Sehnen geht, zu nehmen. Aber im Augenblick des Todes macht er sich frei von der Last des Leibes, so dass er, nachdem er Schwingen bekommen, ungehindert dem Zuge nach oben folgen kann. Das Hithp. הִסְתַּבֵּל ist in der privativen Bed. sich entlasten, sich der Last entledigen zu nehmen, ein Denominat. von סֹבֶל. Statt die Heuschrecke entlastet sich würden wir sagen der Schmetterling entpuppt sich. Was die Ausll. betrifft, so haben sie es auch bei diesen Ww. nicht zu einem irgend befriedigenden Verständniss gebracht. Zum Beweis für diese Behauptung begnügen wir uns indessen, auf die jüngsten Erklärungen hinzuweisen. In Uebereinstimmung mit seiner Erklärung der vorigen Ww. versteht Hitz. nach dem Vorgang älterer jüd. Ausll., welche das Wort durch מְבוּשִׁים erklären, unter חָגָב, welches des ähnlichen עָגָב wegen beliebt sei, das Glied, welches durch eigene grosse Muskelkraft sich leicht erhebe, und übers. und erkl.: und tragen lässt sich der Springer, muss getragen werden. Etwas unklar ist die Erkl. von Heilgst.: *„et tollit se ad volandum locusta, i. e. et senex, cui tempus, quo corporis vinculis liberabitur, imminet, similis est locustae, quae in formam locustae volucris transfigurata in eo est, ut pennas suas ad volandum tollat.* סָבַל *bajulare, portare onus grave, Hitp.* הִסְתַּבֵּל *se portare laboriose, se trahere,* sich schleppen, *h. l. de locusta in formam locustae volucris recens mutata, quae, dum ex vetere corporis sui velamine erumpit et se ad evolandum tollere enititur, non sine magno labore pennis evolat.“* Endlich Hgstbg erkl.: und die Heuschrecke sich lästig zeigt. „Die Heuschrecke, sagt er, muss

in figürlicher Bedeutung stehen, wie dies auch dem vorwiegend symbolischen Charakter der ganzen Schilderung entsprechend ist. Ist nun dies, so kann der Sinn nicht zweifelhaft sein. Die hervorstechendste Eigenthümlichkeit der Heuschrecken ist das Fressen, vgl. 2 Chron. 7, 13: „ich gebiete der Heuschrecke (חָגָב, wie hier) zu fressen das Land"; deshalb bezeichnen die Heuschrecken überall, wo von ihnen in der Schrift im figürlichen Sinne die Rede ist, die feindliche Verwüstung und Zerstörung. Danach nun werden hier durch die Heuschrecke die dem Leben feindlichen Mächte bezeichnet, die dasselbe im Alter verzehren." Zur Widerlegung dieser Erkl., welche sicherlich unbestritten das alleinige Eigenthum ihres Urhebers bleiben wird, diene zum Ueberfluss noch die Bemerkung, dass das Hithp. הִסְתַּבֵּל unmöglich sich lästig zeigen, belästigen bedeuten kann. Was nun die letzten Ww. des 1. Gl. וְתָפֵר הָאֲבִיּוֹנָה betrifft, so hat man von Alters her אֲבִיּוֹנָה von der Kapper verstanden. Schon die alten Ueberss., LXX, Syr., Ar., Vulg., fassen das Wort in diesem Sinn, und die neuern Ausll. sind ihnen ohne Widerspruch gefolgt. Hitz. übers.: und die Kapper wird treulos, und fügt zur Erklärung hinzu: „Die Kapper ist die Knospe eines Strauches, hier die Beere, deren Genuss den Appetit vermehrt und auch zum Beischlaf reizt, wovon sie im Hebr. den Namen führt." Zu תָּפֵר ergänzt er als Obj. בְּרִית, ein stillschweigendes Uebereinkommen, nämlich dass sie dem חָגָב aufhelfen wolle. Anders ist die Erkl. von Heilgst.: *„et frangitur capparis, i. e. et senex senectute maxime confectus vita discessurus similis est baccae capparis, quae propter nimiam maturitatem rumpitur et grana seminalia dispergit."* Sehr richtig aber ist die Bemerkung Hgstbg's: „Die Erkl. von der Kapper wird, so verbreitet sie ist, doch als eine grundlose bezeichnet werden müssen. Dass einige alte Uebersetzer schon auf sie gefallen sind, kann für sie keinen sicheren Anhalt gewähren. Aus dem talmudischen und rabbinischen Sprachgebrauche hat man vergebens Bestätigungen für diesen Sprachgebrauch beizubringen gesucht." Hgstbg nimmt אֲבִיּוֹנָה in der Bed. Begehren, תָּפֵר in der Bed. zunichte machen, vernichten, und übers.: und das Begehren versagt. „Das seine Dienste versagende Begehren macht die Genüsse zu nichte, die durch dasselbe gewährt werden könnten." Ein alter Mann hat nirgend zu

Lust, soll der Sinn sein nach Luthers Worten. Allein einmal passt der mit dieser Erkl. gewonnene Gedanke nach unserer Auffassung des ganzen Abschnitts gar nicht in den Zusammenhang, und dann dürfte die Bildung eines Nomen wie אַבְיוֹנָה von אָבָה in der Bed. Begehren ohne Beispiel sein. Demnach möchte אֲבִיוֹנָה wohl besser als das Femin. von אֶבְיוֹן arm zu fassen sein. Die Arme aber ist der Geist des Menschen, welcher während des gegenwärtigen Lebens auf der Erde, so lange er von dem Leibe des Todes umfangen wird, der seiner Natur entsprechenden göttlichen Herrlichkeit ermangelt und im Zustande der Niedrigkeit und Armuth sich befindet. Vgl. יְחִידָה Ps. 22, 21. Mit dem Tode zerbricht (תָּסֹר) der Geist die irdische Hülle, das Haus der Nichtigkeit (Phil. 3, 21), in welchem er in Armuth die Zeit des Lebens auf der Erde geschmachtet hat, und gelangt in dem ihm zu Theil werdenden himmlischen Hause der Ewigkeit zu dem Reichthum der Herrlichkeit, nach der er auf Erden sich gesehnt hat. Vgl. 2 Cor. 5, 2. Das folgende כִּי führt die Rechtfertigung der Erklärung ein, dass die Arme durchbreche, näml. das Haus der Nichtigkeit. Dieselbe wird mit der Erklärung gegeben, dass der Mensch zu seinem Hause der Ewigkeit gehe. Unter dem Menschen ist hier der innere Mensch, der Geist des Menschen, welcher den Kern, das eigentliche Wesen desselben ausmacht, zu verstehen. Das Haus der Ewigkeit, zu welchem der Mensch im Tode geht, ist nicht, wie die Ausll. meinen, das Grab, sondern (vgl. V. 3) das für ihn bereit stehende, das Wesen der Ewigkeit, in die er eintritt, an sich tragende, der Ewigkeit angemessene, für das Leben der Ewigkeit passende Haus der Zukunft, im Gegensatz zu dem das Wesen der Nichtigkeit an sich tragenden, der Nichtigkeit, der er hienieden angehört, angemessenen, für das Leben der Nichtigkeit passenden Hause der Gegenwart, in welchem der Mensch während dieses Lebens wohnt, der Bau von Gott, das nicht mit Händen gemachte, ewige, himmlische Haus, im Gegensatz zu dem irdischen Zelthause, welches aufgelöset wird, 2 Cor. 5, 1. Des Geistes wartet also ein neuer Ewigkeits- und Herrlichkeitsleib, wenn er von dem Nichtigkeitsleibe dieses Lebens frei wird. Auf das Schicksal dieses nichtigen irdischen Leibes, welchen der Geist im Tode verlässt, wird in den letzten Ww. unseres V. hingewiesen. Dieselben sind nicht etwa noch abhängig von כִּי, sondern wieder

wie die Ww. des 1. Gl. von בַּיּוֹם שֶׁ־ V. 3. Die Klagenden, die auf der Strasse umherziehen, sind die leidtragenden Hinterbliebenen, welche den entseelten Leib zu seiner Ruhestätte geleiten. Der Geist des Menschen geht zu seinem neuen Ewigkeitshause, während das alte Nichtigkeitshaus, das er verlassen hat, von den Hinterbliebenen durch die Strassen der Stadt zur letzten Ruhestätte geleitet wird. Zu סָבַב mit בְּ vgl. Hoh. L. 3,3. — V. 6. Noch mit einem dritten עַד אֲשֶׁר לֹא, vgl. V. 1 u. V. 2, weiset der Prediger hier auf den letzten Augenblick des Lebens unter der Sonne hin, bis zu welchem der Mensch an seinen Schöpfer gedenken soll. Das 1. Gl. wird von Hgstbg übers.: „ehe denn der silberne Strick entweichet und enteilet die goldene Schaale." Der Strick soll den Lebensfaden bezeichnen, die Continuität des Daseins, und dass der Strick von Silber ist, soll das Leben bezeichnen als ein edles Gut. Entsprechend dem Strick soll dann das Leben als der Urgrund der einzelnen Lebenserscheinungen unter dem Bilde des Oelbehälters erscheinen, und dass der Oelbehälter von Gold ist, soll das Leben, das Gott mit so edlen Gaben geziert und dem er so hohe Aufgaben gestellt hat, als ein edles Gut bezeichnen. Diese Annahme, dass mit dem Strick und der Schaale an demselben dasselbe, das Leben, bezeichnet werde, ist eine durchaus unwahrscheinliche. Nach der gewöhnlicheren Annahme soll das Bild des 1. Gl. uns eine Ampel vor Augen stellen, welche mittels eines Silberstricks von der Zeltdecke herabhängt, Hi. 29,3. Der Silberstrick soll der Lebensfaden, genauer die den Leib als lebendigen haltende und tragende Seele sein. Dadurch, dass der Silberstrick oben angeknüpft ist, soll nach der Vermuthung von Delitzsch (Syst. d. bibl. Psych. S. 184) angedeutet sein, dass die Seele, an welche das Leibesleben geknüpft ist, selbst wieder von einer höheren Ursache abhänge, nämlich von Gott. Die herabhängende, abhängige Lampe soll der Leib sein. Nach der Meinung Heilgst.'s wird mit dem Beisatz הַזָּהָב die Lampe als aus Gold bestehend bezeichnet. Da indessen der Leib nicht füglich golden vorgestellt würde, während die Seele von Silber, so fassen Hitz. und Del. besser das Gold nicht als den Stoff, sondern als den Inhalt der גֻּלָּה und verstehen darunter das goldige Oel, welches den Geist bedeutet. „Wenn, erkl. Del., der Silberstrick von der Ampel weicht (יָרַתֵּק, nach dem Keri יֵרָתֵק losgekettet wird oder,

da allerdings Ni. in privativer Bedeutung beispiellos ist: zusammenschnellt), so zerschellt die Ampel voll Goldes; der Leib wird zum πτῶμα (Mt. 14, 12 u. ö. vgl. Num. 14, 32) und das goldige Oel und Licht des Geisteslebens, dessen Behälter er war, geht ihm verloren." Hitz. liest יֵרָחֵק von רָחַק = חָרַק zerreissen. Wenn indessen, wie nicht zu bezweifeln steht, גֻּלַּת הַזָּהָב nicht die Lampe aus Gold ist, sondern die Lampe mit dem Golde des Oels, so wird auch חֶבֶל הַכֶּסֶף nicht der Strick aus Silber sein können. Das Bild des 1. Gl. dürfte darum ein ganz anderes sein. Der Mensch ist in dem 1. Gl. als Leuchter vorgestellt, in der Art, dass der Leib als das Gestell von Silber gedacht ist, der Geist als das von dem Silberbehälter umschlossene Gold des Oels, das Leben aber, welches in dem Geist wurzelt, als der von dem Oel getränkte brennende Docht des Leuchters. Unter חֶבֶל ist also der zusammengedrehte Docht zu verstehen, welcher sonst hinsichtlich seines Stoffs פִּשְׁתָּה heisst, hier aber hinsichtlich seiner Arbeit חֶבֶל genannt wird. Derselbe bezeichnet, sofern er als brennend gedacht ist, das Leben des Menschen. Das Silber, dessen der Docht ist, ist der Leuchter, an welchem der Docht sich befindet, und der als von Silber vorgestellt ist. Dieser Silberleuchter bedeutet den Leib des Menschen. Derselbe wird im Folgenden das Gefäss des Goldes d. i. das das Gold enthaltende Gefäss genannt. Unter dem Golde ist zu verstehen das goldige Oel. Dasselbe bedeutet den von dem Leibe umschlossenen Geist. Wie das Oel in dem Leuchter den Docht tränkt, dass er brennt, so nährt der Geist im Leibe des Menschen das Leben, dass es besteht. Mit der Erklärung, die Vokale gehören der Randlesart an, meint Hgstbg, die Texteslesart laute יִרְחַק. Da aber die masoreth. Lesart יֵרָתֵק an die Stelle des vom Text dargebotenen Verbum רָחַק das Vrb. רָתַק setzt, so können die Vokale der Randlesart sehr wohl auch die der Texteslesart sein, und es ist kein Grund, warum nicht יֵרָחֵק gelesen werden dürfte. Wie nun das Niph. נִכְבַּד das Passiv. von dem Pi. כִּבֵּד ausdrückt, so drückt hier das Niph. נִרְחַק das Pass. des Pi. רִחֵק aus. Was nun das entsprechende תָּרֵץ betrifft, so wird dasselbe von den meisten Ausll. abgeleitet von רָצַץ in der intrans. Bed. zerbrechen. Wollte man es ableiten von רָצַץ, so müsste man es aber wenigstens für das verkürzte Impf. Niph. f. תֵּרוֹץ = תֵּרוֹעַ halten, wie auch Jes. 42, 4 יָרוּץ Impf. Niph. f. יָרוֹץ

= יֵרוֹץ = יֵרַץ ist. Nach dem folgenden נָרֹץ zu schliessen, würde indessen der Vf. wohl vielmehr geschrieben haben תָּרֹץ; die Form spricht mehr für die Ableitung von רוּץ. Dazu kommt noch, dass der Leuchter, wenn er Silber, nicht wohl zerbrechen kann, die Ableitung von רָצַץ also auch eine unpassende ist. Demgemäss behauptet auch Hgstbg die Ableitung von רוּץ. Er nimmt es in der Bed. laufen = enteilen, die auch Jes. 42, 4 statthaben soll. Aber einmal hat רוּץ niemals die Bed. entlaufen, enteilen, und dann würde diese Bed. auch hier gar nicht passen. Welch ein Bild wäre die enteilende goldene Schaale! Darum möchte wohl רוּץ hier in der Bed. laufen = auslaufen d. i. des Inhalts, indem derselbe auslauft, entledigt werden, zu nehmen sein, wie auch wir von einem laufenden Gefäss reden. Bis da soll also der Mensch gedenken an seinen Schöpfer, wo noch nicht hinweggenommen wird der Docht am Silberleuchter und auslauft das Gefäss des Goldes, d. i. bis da, wo noch nicht das goldige Oel, der Geist, aus dem Gefäss, dem Silberleuchter, auslauft und damit der seither von ihm getränkte Docht am Leuchter, das Leben, hinweggenommen wird. — Ein anderes Bild wird uns im 2. Gl. vorgeführt. Nach der Ansicht Hgstbg's freilich enthält dasselbe kein einheitliches Bild. Nach seiner Annahme erscheint unter dem Bilde des Eimers das individuelle Leben, unter dem Bilde der Quelle das allgemeine. Der Brunnen ist nach seiner Ansicht die Welt. Unter dem Bilde des Rades aber erscheint das Leben wegen der schnellen Bewegung. Allein die Einheit des in dem 1. Gl. durchgeführten Bildes lässt auf eine solche Einheit auch im 2. Gl. schliessen, und dann ist die Vorstellung, welche Hgstbg in den Ww. findet, auch eine viel zu abstrakte. Hitz. erklärt: „so lange wir leben, „schöpfen" wir (an der Quelle oder am Brunnen) Athem; und wie die Luft auch eine Flüssigkeit ist, so wird der Athem, die Seele, welche wir ein- und ausathmen, auch mit Wasser verglichen Klagl. 2, 19. Wenn dem Eimer übr. etwa die Lunge entspricht, so ist das Rad nicht mehr speciell zu deuten; wir statt dessen allgemeiner: die Maschine." Delitzsch a. a. O. spricht sich folgendermaassen über die Stelle aus: „Vielleicht ist כַּד (der Eimer) Symbol des Herzens und גַּלְגַּל (das Rad des Ziehbrunnens) Symbol des Athmungsapparats. Denn נִשְׁבַּר, welches hier vom כַּד gesagt wird, ist ein übliches Schriftwort von dem in

den Zustand des Todes oder der Todesnähe gerathenden Herzen Jer. 23, 9. Ps. 69, 21 und wie שָׁפַךְ נֶפֶשׁ sagt die Schrift auch שָׁפְכָה לֵב Thren. 2, 19; einem Eimer aber kann das Herz wirklich verglichen werden im Verhältniss zu dem den Leib durchquellenden Blute. Und erwägen wir, dass die Worte, die aus dem Munde kommen, tiefen Wassern Spr. 18, 4 verglichen werden und der Mund des Gerechten einem Quell des Lebens Spr. 10, 11, dass man ebensowohl Luft schöpfen (vgl. שָׁאַף רוּחַ Jer. 2, 24. 14, 6) als *σπᾶν ἀέρα* (Weish. 7, 3) sagt und dass die Kehle (mit dem Kehlkopf) גַּרְגְּרוֹת von גָּרַר ziehen, wie auch גָּרוֹן (Jes. 58, 1. Ps. 115, 7. 149, 6) von גָּרָה in wahrscheinlich gleicher Bedeutung genannt wird: so liegt es nicht so ferne, in dem dritten Bilde den Gedanken zu finden: ehe der Athem erstickt wird oder stockt, wie in dem zweiten: ehe das Herz gebrochen oder gelähmt wird." Im Allgemeinen ebenso spricht sich Heilgst. aus, wenn er sagt: „*altera imago ducta est a fonte, e quo hydria, quae e fune circa rotam torto et ab ea se devolvente pendet, aqua hauritur. Sicut, hydria et rota fractis, aquam e fonte haurire non licet, ita, viribus vitalibus in homine fractis, ejus vita retineri et servari nequit.*" „*Aqua fontis vita hominis, machinis, quibus aqua e fonte hauritur, vires et facultates, quibus vita sustentatur et conservatur, et machinis fractis illae vires et facultates morte dirutae significantur.*" Die Vergleichung mit dem 1. Gl. führt auf eine andere Auffassung. Entsprechend dem silbernen Leuchter ist hier der Eimer der Leib des Menschen, entsprechend dem Golde in dem Gefäss des Leuchters ist hier die Quelle, an welcher der Eimer sich befindet und welche in den Eimer sich ergiesst, der Geist des Menschen, aus welchem dem Leibe die Lebenskräfte zufliessen, und entsprechend dem Docht des Silberleuchters ist das Rad zum Brunnen hin, sofern es in stetiger Bewegung das Wasser aus dem Brunnen dem Eimer mittheilt, das auf den Geist hin gerichtete, zu ihm in Beziehung stehende, die ihm eigenthümlichen Kräfte dem Leibe zuführende Leben des Menschen. Dieses Lebensrad wird von dem Tode zerschellt, so dass es nicht mehr zu dem Brunnen in Beziehung steht und nicht mehr den Eimer aus demselben versorgt, also das Verhältniss des Eimers zu dem Brunnen, des Leibes zu dem Geist aufhört, und die Folge ist, dass der Eimer, der Leib, weil ihm das Wasser des Lebens, welches ihn zusammen-

hielt, aus der Quelle des Geistes durch das Rad des Lebens nicht mehr vermittelt wird und also fehlt, aus Trockenheit zerfällt, auseinandergeht, zerbricht. Der Eimer ist als ein Holzeimer zu denken. Das Hinwegnehmen des Dochtes, das Zerschellen des Rades sind übrigens die Schrecken auf dem Wege zu dem Hohen, vor welchen der Mensch angesichts des Todes sich fürchtet V. 5. — V. 7. Die Ww. dieses V., abhängig von עַד אֲשֶׁר לֹא, fassen zum Schluss den Inhalt der ganzen bildlichen Schilderung vom 2. Gl. von V. 1 an bis zu V. 6 in bildloser deutlicher Rede zusammen. An seinen Schöpfer soll der Mensch gedenken, meint der Prediger, bis da, wo noch nicht im Tode der Leib auf der Erde verbleibend in seine ursprünglichen Bestandtheile sich auflöst und der Geist zu Gott zurückkehrt, welcher ihn gegeben, zu dem Hohen im Himmel, welcher über das Thun auf Erden Rechenschaft fordern wird. Zu וְיָשֹׁב ist zu ergänzen לִהְיוֹת. Das 1. Gl. lautet umschrieben: und der Leib, der seiner Natur nach Staub ist, auf der Erde verbleibend wieder, wie er ursprünglich gewesen, wird, nämlich Staub. Zu den letzten Ww. אֲשֶׁר נְתָנָהּ welcher ihn gegeben d. i. in Verbindung gesetzt mit dem Leibe, vgl. 1 Mos. 2, 7. 4 Mos. 16, 22. Jes. 42, 5. Jer. 38, 16. Hi. 27, 3; 33, 4. Zum 1. Gl. vgl. 3, 20. 1 Mos. 3, 19. Ps. 90, 3; 104, 39. Hi. 10, 9; 34, 15. Dass der Prediger, indem er sagt, der Geist kehre zu Gott zurück, nicht meint, „dass diese zu individueller Existenz losgetrennte Partikel des in die Welt ergossenen göttlichen Odems von Gott wieder an sich gezogen werde und so mit seinem Odem, der Weltseele, sich wieder vereinige“ (Hitz.), dass er vielmehr an die Versetzung des Geistes in den Himmel, den Ort Gottes, zu einem neuen persönlichen Leben in seiner näheren Nähe denkt, geht daraus hervor, dass er den Menschen bei der Annäherung des Todes Furcht zuschreibt vor dem Hohen, vor welchem sie nun erscheinen müssen, und dass er von einem neuen Ewigkeits-Hause spricht, welches der Mensch, nachdem er dieses irdische Nichtigkeits-Haus verlassen, beziehen werde.

Der Schluss 12, 8—14.

Die sieben den Schluss des Buchs bildenden Verse enthalten eine kurze Zusammenfassung des ganzen Inhalts des Buchs unter Hinweisung auf die hohe Bedeutung der in demselben enthaltenen Vorschriften und den aus der Beherzigung derselben hervorgehenden grossen Gewinn.

12, 8. *Eitelkeit der Eitelkeiten, hat gesprochen der Prediger, Alles ist Eitelkeit.* 9. *Und der Gewinn, dass der Prediger weise gewesen, ist: er hat ferner gelehrt Erkenntniss das Volk und hat gehorcht und geforscht, zurechtgestellt viele Sprüche.* 10. *Gesucht hat der Prediger zu finden Worte des Gefallens, und das Geschriebene ist Rechtschaffenheit, Worte der Wahrheit.* 11. *Worte von Weisen, wie die Stacheln, und wie Nägel sich einprägend sind die Glieder der Sammlungen, gegeben, von dem einigen Hirten.* 12. *Und der Gewinn von ihnen, mein Sohn, ist Erleuchtung, Bücher zu machen viel ohne Ende und Predigen viel mit Ermattung des Fleisches.* 13. *Zum Schluss wollen wir ein Wort, das Alles, hören: Gott fürchte und seine Befehle beobachte, denn dies sind alle Menschen,* 14. *Denn jede That wird bringen Gott ins Gericht sammt allem Verborgenen, sei es gut und sei es böse.*

V. 8. Mit der in den Worten dieses V. enthaltenen Erklärung, dass alles Thun des Menschen ganz und gar eitel sei, wird der Inhalt des ersten Theils unseres Buchs der Hauptsache nach zusammengefasst, indem nur auf die drei ersten Abschnitte desselben Rücksicht genommen wird, nicht auf den vierten, welcher die Erklärung enthielt, dass Gott dereinst das zu Stande bringen werde, was der Mensch vermöge der Eitelkeit seines Thuns zu Stande zu bringen unfähig sei. Vgl. 1, 2, wo fast dieselben Worte sich fanden, das Thema des ersten Abschnitts im voraus bezeichnend. Ganz unrichtig betrachten einige Ausll., z. B. Hitz. u. Heilgst., diesen V. als den Schluss der im Vorigen enthaltenen Darlegung, mit welchem der Prediger zum Anfang 1, 2 zurückkehre. Richtig verstanden haben die Ww. unseres V. mit dem Vorhergehenden gar keinen Zusammenhang, während sie in der genauesten Beziehung stehen zum Folgenden. Das Prf. אָמַר, dessen Gebrauch 1, 2 daraus zu erklären war, dass der Prediger im Geist in die Zeit der Vollendung

seines Buchs sich versetzte, steht hier in seinem natürlichen Sinn, sofern Salomo, nachdem er sein Buch vollendet, auf den ersten Theil desselben zurückweiset und sagt, er habe in seinem Buch zuvörderst, dass Alles ganz und gar eitel sei, ausgeführt. — V. 9. Nachdem Salomo im vorigen V. den Inhalt des ersten Theils seines Buchs, welcher, wie wir oben gesehen, die allgemeine alttestamentliche Sittenlehre enthält, kurz zusammengefasst hat, gibt er in den folgenden Vv. auch noch eine kurze Zusammenfassung der die besondere alttestamentliche Sittenlehre enthaltenden übrigen drei Theile, indem er zugleich auf die hohe Bedeutung der in ihnen enthaltenen Vorschriften und den aus ihrer Beherzigung hervorgehenden grossen Gewinn hinweiset. Die Ausll., Ew., Hitz., Heilgst., Hgstbg, erkl.: und übrig ist (zu sagen), dass Koheleth ein Weiser war, ferner lehrte er u. s. w. Diese Erkl. ist aber zu verwerfen. Einmal bedeutet יֹתֶר, so oft es in unserm Buch vorkommt, immer nur entweder Vorzug, Gewinn, 6, 8. 11; 7, 11, oder vorzugsweise, übermässig, 2, 15; 7, 16. In der einen oder anderen Bed. werden wir es also auch hier zu nehmen haben. Zum Andern ist die Verbindung des zweiten Satzes mit dem ersten durch עוֹד ferner eine höchst gezwungene. „Koheleth beschränkte sich nicht darauf, für sich weise zu sein, sondern er lehrete ferner, עוֹד, Weisheit das Volk", erklärt Hgstbg. Aber schwerlich will Salomo sagen, dass er erstens weise gewesen und zweitens Weisheit das Volk gelehrt. Schwerlich sollen beide Sätze gleiche Geltung haben und einander coordinirt sein. Demgemäss dürfte vielmehr folgendermaassen zu erklären sein: und der Gewinn, dass der Prediger weise gewesen, ist: er hat ferner gelehrt Erkenntniss das Volk u. s. w. Hätte der Prediger nur das gelehrt, dass alles menschliche Thun ganz und gar eitel sei, so wäre der Gewinn seiner Weisheit nur ein negativer gewesen. Der Hauptgewinn seiner Weisheit aber, der positive, ist der, dass der Prediger dem Volke auch Weisheitsregeln in Betreff der Lebensführung gegeben hat. Er hat es gethan in den vielen Sprüchen, welche er, wie die folgenden Ww. sagen, zurechtgestellt, der Frucht seines Horchens und Forschens. „תִּקֵּן ist durch die Accentuation und durch das Fehlen der Copula von אִזֵּן und חִקֵּר getrennt. Die beiden letzteren V. bezeichnen die Mittel, wodurch das תִּקֵּן zu Stande kommt" (Hgstbg). Einige Ausll., wie Hitz., Heiligst.,

nehmen אִזֵּן unter Vergl. von מֹאזְנַיִם in der Bed. abwägen, erwägen. Es liegt indessen näher, nach Aq., Syr., Chald. mit Hgstbg es in der Bed. des Hiph. הֶאֱזִין lauschen, horchen zu fassen. Mit dem Ohre, horchend, wie mit dem Auge, forschend, hat Salomo die Wahrheit zu erkennen gesucht und hat die erkannte Wahrheit in Sprüche gefasst, welche er kunstgemäss zurechtgestellt. In Bez. auf תִּקֵּן vgl. 1, 15; 7, 13. Die vielen Sprüche sind die in den drei letzten Theilen des Buchs enthaltenen. Auf die hohe Bedeutung der in denselben gegebenen Vorschriften wird in den beiden folgenden Vv. 10. 11 hingewiesen. — V. 10. Die Sprüche des zweiten, dritten und vierten Theils werden zunächst im 1. Gl. bezeichnet als Worte des Gefallens d. i. Worte, welche geeignet, würdig sind, das Wohlgefallen auf sich zu ziehen, also Worte wahrer Schönheit. Solche Worte ausfindig zu machen hat horchend und forschend der Prediger gesucht und mit seinem Suchen sie auch wirklich ausfindig gemacht und zurechtgestellt. Was die Sprüche zu schönen macht, wird im 2. Gl. angegeben. Es ist die Rechtschaffenheit, die Wahrheit, welche den Inhalt der Sprüche ausmachen. Das Geschriebene, heisst es, ist Rechtschaffenheit, Worte der Wahrheit. Die Norm der Rechtschaffenheit, der Wahrheit aller Lehre ist aber das Gesetz Gottes. Das Buch des Predigers (כָּתוּב) enthält also nur Solches, welches dem Gesetz Gottes entspricht, rechtschaffen d. i. so wie es sein soll, wahr ist und demgemäss auch nur Rechtes, Wahres von dem Menschen verlangt. Das Subj. des Satzes ist כָּתוּב, das Präd. bilden die Ww. יָשָׁר דִּבְרֵי אֱמֶת. Andere, wie Heilgst. u. Hgstbg, fassen כָּתוּב als Präd., Ersterer auch יָשָׁר in der adverb. Bed. recht, in welcher schon Luth. es genommen hat, in der es aber unmöglich genommen werden kann. Ohne allen Grund liest Hitz. וְכָתוֹב, indem er meint, der Inf. constr. לִמְצֹא sei fortgesetzt durch den Inf. abs., und übers.: und richtig aufzuzeichnen Worte der Wahrheit. — V. 11. Nach der gewöhnlichen Erkl. enthält das 1. Gl. zwei parallele Sätze; in dem ersten soll דִּבְרֵי חֲכָמִים das Subj., כַּדָּרְבֹנוֹת das Präd., in dem zweiten soll כְּמַשְׁמְרוֹת נְטוּעִים das Präd., בַּעֲלֵי אֲסִפּוֹת das Subj. sein. Der erste Satz wird erkl.: die Worte der Weisen sind wie die Stacheln. Den zweiten erkl. Einige, wie Hitz., Heilgst.: und wie eingeschlagene Nägel sind die Gesammelten, d. i. die gesammelten Sprüche, näml. die unseres Buchs, Andere, wie Hgstbg:

und gleich eingeschlagenen Nägeln sind die Genossen der Sammlung d. i. diejenigen, welche an dem in der Sammlung Enthaltenen betheiligt sind, die Verfasser der einzelnen darin enthaltenen Bücher. Nach der Ansicht Hgstbg's soll nämlich der Vf. von dem Lobe seines Buches aufsteigen zu dem Lobe des Ganzen, dessen Theil zu bilden es bestimmt war, der kanonischen Bücher des A. T. Die Weisen sollen die Organe der ἄνωθεν σοφία, die Verfasser der heiligen Bücher sein, die Genossen der Sammlung, des Gesammelten, der heiligen Nationalbibliothek, diejenigen, welche an dem in der Sammlung Enthaltenen betheiligt sind, somit die Verfasser der einzelnen darin enthaltenen Bücher. Was zunächst diese Erkl. Hgstbg's betrifft, so ist dieselbe ohne Zweifel falsch, einmal, weil der Verf. schwerlich, da dazu gar kein Grund vorliegt, von dem Lobe seines Buchs hier zu dem Lobe der kanonischen Bücher des A. T. überhaupt aufsteigt, die Weisen also schwerlich die Verfasser der heiligen Bücher sein können, so wenig als diese unter den Genossen der Sammlung verstanden werden könnten, zum Andern, weil die Vergleichung der בַּעֲלֵי אֲסָפוֹת mit Nägeln nicht zulässt, unter jenen Menschen zu verstehen. Gegen diese ganze Erklärungsweise aber ist einzuwenden, dass zwar wohl דָּרְבֹנוֹת und מַטְּעֲרוֹת augenscheinlich entsprechende Ausdrücke sind, aber nicht der geringste Grund vorhanden ist, auch die Ausdrücke דִּבְרֵי חֲכָמִים und בַּעֲלֵי אֲסָפוֹת als parallel anzusehen. Demgemäss enthält das 1. Gl. wohl vielmehr nur Einen Satz, in welchem die Ww. בַּעֲלֵי אֲסָפוֹת das Subj., die vorhergehenden sämmtlich das Präd. bilden. Gehen wir nun bei der Erklärung im Einzelnen vom Ende aus, so bed. das nur an dieser St. vorkommende אֲסֻפָּה ohne Zweifel die Sammlung. Da nun Salomo ohne Frage etwas unser Buch Betreffendes hier aussagen will, so sind die Sammlungen, אֲסָפוֹת, jedenfalls, da in V. 8 auf den ersten Theil für sich hingewiesen worden, die drei letzten Theile unseres Buchs, in welchen der Verf. die vielen zur Belehrung des Volks von ihm zurechtgestellten Sprüche zusammengefasst hat. Die einzelnen in diesen Sammlungen enthaltenen Sprüche, ihre einzelnen Bestandtheile, Glieder werden bezeichnet als בַּעֲלֵי אֲסָפוֹת die Inhaber, Besitzer, Herren der Sammlungen, sofern sie die Sammlungen, indem sie dieselben bilden, beherrschen, die Sammlungen von den Sprüchen in ihnen abhängig sind und ohne sie gar nicht

vorhanden sein würden. Die die Sammlungen bildenden Sprüche nun werden bezeichnet als Worte von Weisen d. i. Worte, wie Weise sie aussprechen, Weisheits-Worte. Vgl. Spr. 1, 6. Als Worte von Weisen aber sind sie, wie es weiter heisst, wie die Stacheln und wie Nägel sich einprägend. Das Part. נְטוּעִים ist nicht zu verbinden mit מַשְׂמְרוֹת, sondern mit בַּעֲלֵי אֲסִפּוֹת. Das 1. Gl. ist also zu übersetzen: Worte von Weisen, wie die Stacheln, und wie Nägel sich einprägend sind die Glieder der Sammlungen. Damit, dass die in den Sammlungen enthaltenen Sprüche mit Stacheln verglichen und als sich einprägend wie Nägel bezeichnet werden, wird auf die Tiefe des Eindrucks hingewiesen, welchen sie auf die Herzen der Menschen zu machen im Stande sind. Im 2. Gl. wird nun auf den Ursprung der in den drei letzten Theilen unseres Buchs enthaltenen Sprüche aufmerksam gemacht, kraft dessen allein sie die Eigenschaften haben, welche ihnen im Vorigen zugeschrieben worden sind. Sie stammen nicht etwa von Salomo selbst her, sind überhaupt nicht menschlichen Ursprungs, sondern sind ihm gegeben und stammen von dem einigen Hirten. Der einige Hirt ist der Hirt, ausser welchem es keinen gibt, der diesen Namen verdiente, der einzige Hirt, der recht führt und dem unbedingt zu folgen Pflicht ist. Dieser einzige gute Hirt ist aber Jehova, welcher als solcher auch 1 Mos. 48, 15; 49, 24. Ps. 23, 1, vgl. Jes. 40, 11. Jer. 31, 10. Ez. 34, 11. 12, bezeichnet wird. Das Subj. in נִתְּנוּ ist בַּעֲלֵי אֲסִפּוֹת. So im Allgemeinen versteht auch Hgstbg die Worte des 2. Gl. Heilgst. erkl. „רֹעֶה אֶחָד *pastor unus, i. e. doctor unus, de Koheleth, auctore uno, qui hominum docendorum causa sententias sapientum collegit et proposuit, intelligendus est.*“ Hitz. liest מִרְעֶה und übers. u. erkl.: „die dargeboten werden als Weide vereint, eig. als Ein Gegenstand des Weidens. Darauf kommt es an, dass die Sprüche nicht, da oder dort zerstreut, einzeln aufgelesen werden müssen, sondern zu einem Ganzen vereinigt zumal dem Genusse dargeboten werden. Statt der Blumen einer Anthologie wählt der Vf. hier Halme, vielleicht veranlasst durch die Bedeutung, welche דרבן zwar nicht hier, aber 1 Sam. 13, 21 hat.“ Beim Lesen solcher Erklärungen wie diese kann man nur sich freuen, dass dergleichen Ausleger der heil. Schrift nicht ihre Verfasser gewesen sind. — V. 12. Nachdem Salomo auf die hohe Bedeutung der in den drei letzten Theilen unseres Buchs ent-

haltenen Sprüche aufmerksam gemacht hat, weiset er hier auch noch auf den aus ihrer Beherzigung hervorgehenden grossen Gewinn hin. Ebenso wie V. 9 beginnt dieser V. mit וְיִתֵּר, und es ist anzunehmen, dass die Bedeutung hier dieselbe sein wird wie dort. Die Ausll. nehmen dasselbe an und erklären es demzufolge: und übrig ist. Die Darbietung ist vollendet, sagt Hgstbg, es bleibt nur noch die Aneignung übrig. Wir haben indessen bei der Erkl. von V. 9 bereits bemerkt, dass יִתֵּר in diesem Buch nicht die Bed. übrig hat, und nehmen es vielmehr wie V. 9 in der Bed. Gewinn. Wie in V. 9 die nähere Bestimmung mit שֶׁ angeknüpft war, so wird sie hier mit מִן angeknüpft, und wir haben der Accentuation, welche מֵהֵמָּה mit וְיִתֵּר verbindet, wie der Analogie von V. 9 zufolge zu übersetzen: und der Gewinn von ihnen, den in den drei letzten Theilen enthaltenen Sprüchen. Worin nun der Gewinn, den diese Sprüche gewähren, besteht, wird in הַזָּהֵר bezeichnet. Ihrer Auffassung von וְיִתֵּר gemäss nehmen die Ausll. diese Form als Imp.: und übrig ist: von ihnen, mein Sohn, nimm Belehrung an! Dieselbe ist aber vielmehr wie 4, 13 als Inf. zu fassen: und der Gewinn von ihnen, mein Sohn, ist Erleuchtung, Belehrung. Aus diesen Sprüchen wird dem Menschen der grosse und herrliche Gewinn zu Theil, dass er erleuchtet wird, Belehrung empfängt, nämlich über das, was er zu thun und zu lassen hat; sie geben ihm vollen Aufschluss über die rechte Art der Lebensführung. In Bez. auf die Anrede בְּנִי mein Sohn an den Leser vgl. Spr. 1, 8. 10. 15; 2, 1 ff. Ueber die Auffassung des 2. Gl. sind die Ansichten der Ausll. verschieden. Heilgst. und Hgstbg erkl.: Viel Büchermachens hat kein Ende und viele Begier ist Ermüdung des Fleisches. Der Anmahnung zur rechten Nutzung der heiligen Schriften soll die Abmahnung von der Beschäftigung mit der weltlichen Literatur folgen. „Es ist das Wesen der Weisheit dieser Welt, dass sie in den höchsten Fragen, um die es sich hier allein handelt, nie zu einem Abschluss, zu einem gesicherten Resultate, zur Ruhe kommt, dass da immerdar gelernt, nimmer zur Erkenntniss der Wahrheit gekommen wird, so dass es trostlos ist, wenn man sich dieser Literatur hingeben, in ihr den Aufschluss der Räthsel des Erdenlebens suchen will," sagt Hgstbg, und „Wenn einer über das Gesetz Gottes nachsinnt Tag und Nacht, Ps. 1, so geht das auch nicht ohne „Ermüdung des Fleisches" ab.

Aber man soll sich solcher Ermüdung nur da unterwerfen, wo wirklich Reelles errungen wird. Hier aber gibt es Ermüdung des Fleisches und nichts weiter, es ist eine blosse Sisyphusarbeit, sie schafft keinen wahrhaftigen Gewinn für den aus Gott stammenden Geist.“ Allein einmal ist durch Nichts äusserlich, wie man erwarten sollte, angedeutet, dass das 2. Gl. einen Gegensatz zu dem 1. Gl. enthalten solle, und dann verstösst die Erkl. auch, wie Hitz. richtig bemerkt, gegen die Sprache, indem sie עֲשׂוֹת zum Genitiv macht. Daher erkl. Hitz.: unendlich viele Bücher zu machen mit vieler Anstrengung ist Ermüdung des Fleisches. Der Grund soll angegeben werden, warum der Vf. nicht weiter schreibt, warum das Vorstehende für den Zweck der Belehrung genügen soll. Einerseits passt jedoch diese Erkl. nicht zu unserer Auffassung des 1. Gl., und andererseits fördert sie Unsinn zu Tage. Unmöglich kann der Prediger als Grund, warum das Vorstehende für den Zweck der Belehrung genügen solle, den angeben, dass unendlich viele Bücher mit solcher Anstrengung des Geistes, wie das vorliegende erfordert hat, zu schreiben Ermüdung des Körpers sei. Da הִזָּהֵר, wie wir gesehen haben, nicht der Imp., sondern der Inf. ist, so liegt es gewiss am Nächsten, den Inf. עֲשׂוֹת und demgemäss dann auch לַהַג demselben entsprechend als Prädikat zu dem Subj. יֹתֵר zu nehmen, so dass zu dem mit הִזָּהֵר bezeichneten Gewinn der Sprüche im 2. Gl. noch ein anderer hinzugefügt wird: Bücher machen viel ohne Ende und Predigen viel mit Ermattung des Fleisches. Die Ww. יְגִעַת בָּשָׂר entsprechen den Ww. אֵין קֵץ und sind wie diese den vorigen untergeordnet, לַהַג aber bed. wahrsch. nicht Begier, sondern, von לָהַג, verw. mit הָגָה *vocare, loqui,* Predigen, wie Luth. richtig übersetzt hat. Der Gewinn, welchen die Sprüche der drei letzten Theile gewähren, ist nicht allein, dass man selbst erleuchtet wird, sondern dass man auch zur Belehrung Anderer einen unerschöpflichen Vorrath von Weisheit erhält, so dass man im Stande ist Bücher zu schreiben so viele, dass es kein Ende nimmt, und zu predigen so viel, dass der Leib darüber ermattet. Wenn Einer die tiefen Weisheitslehren, welche diese Sprüche in Betreff der denkbar verschiedensten Lebensverhältnisse enthalten, zur Belehrung des Volks allseitig erläutern will, so hat er ein Thema, über welches er unendlich viele Bücher schreiben, über welches er so

viel predigen kann, dass die Kräfte seines Leibes darüber ermatten. — In den beiden letzten Vv. 13.14 fasst Salomo zum Schluss noch den Inhalt der Sprüche der drei letzten Bücher kurz zusammen. V. 13. Die Ausll. erklären das 1. Gl. entweder: das Ende der ganzen Rede lasst uns hören (Hitz.), oder: das Ende der Rede, das Ganze wollen wir hören (Heilgst., Hgstbg). Allein dass mit דָּבָר die in unserm Buch vorliegende, viele einzelne דְּבָרִים umfassende Rede gemeint sei, ist wenig wahrscheinlich. Besser verstehen wir wohl darunter den folgenden im 2. Gl. und in V. 14 enthaltenen Ausspruch, und zu übers. ist: als Schluss, dass es der Schluss sei, den Schluss bilde, zum Schluss wollen wir ein Wort, das Alles, hören. In הַכֹּל scheint nämlich der Art. die Stelle des Relativpron. wie oft vor dem Verbum, vgl. 1 Sam. 9, 24. Ges. 107. Ew. 321. b. 1, zu vertreten: ein Wort, das Alles ist, s. v. a. ein Wort, welches Alles enthält, was die einzelnen Worte der drei letzten Theile enthalten, und נִשְׁמָע ist die 1. Pers. Fut. im Plur., vgl. Jos. 24, 24. Das Wort nun, welches das allen den einzelnen Worten zum Grunde liegende Thema, die in allen den einzelnen Worten auf besondere Verhältnisse angewendete allgemeine Vorschrift enthält, wird im Folgenden ausgesprochen. Es besteht in einer doppelt begründeten Vorschrift. Die Vorschrift selbst lautet: Gott fürchte und seine Befehle beobachte. Den ersten Grund, warum der Mensch dies thun soll, enthalten die Ww.: denn dies d. i. so beschaffen, dass sie dies thun müssen, sind alle Menschen. Die Menschen sind alle ohne Ausnahme so geartet, dass sie nicht ihren eigenen Neigungen folgen dürfen, sondern Gott fürchten und seine Befehle beobachten müssen. Wenn sie ihrem Herzen folgen, können sie nur Sünde thun. Nur die Furcht vor dem heiligen Gott und die Beobachtung seiner Befehle bewahrt sie vor Sünde und verhilft ihnen zur Gerechtigkeit. Die gewöhnliche Auslegung ist eine andere. Einige, wie Ew., Heilgst., erkl.: dies ist der ganze Mensch. Dagegen entscheidet jedoch, dass כָּל־הָאָדָם überall bed. alle Menschen, nie der ganze Mensch. Andere, wie Hitz., Hgstbg, erkl.: dies sollen alle Menschen. Allein solche Ergänzung des nicht geschriebenen Verbum ist unstatthaft. Ohne Zweifel ist זֶה das Präd. zu כָּל־הָאָדָם, vgl. 2, 12. — V. 14. Dieser V. enthält den zweiten Grund für die im vorigen V. gegebene Vorschrift. Gew. wird erkl.: denn jede That wird Gott bringen

ins Gericht über alles Verborgene, es sei gut oder böse, s. v. a. ins Gericht, welches gehalten wird über u. s. w. Das Gericht wird jedoch nicht blos über das Verborgene gehalten, sondern auch über das Offenkundige. Dieser Einwurf trifft zugleich die auch übrigens unberechtigte Erkl. von Hitz., nach welchem der Athnach unter בַּמִּשְׁפָּט stehen, עַל statt לְ gesetzt sein und nach Ez. 44, 9. Jer. 19, 13. 3 Mos. 11, 42. 2 Kön. 12, 6, vgl. Ew. 301 d, erklärt werden soll: denn jede Handlung wird Gott bringen ins Gericht, jede verborgene (Handlung), sei dieselbe gut u. s. w. Vielmehr bildet das Verborgene wahrscheinlich den Gegensatz zu den Thaten und ist von den geheimen Gedanken im Innern des Menschen zu verstehen, und עַל steht in der Bed. sammt. Zu erklären ist also: denn jede That wird Gott bringen ins Gericht sammt allem Verborgenen, sei es gut und sei es böse. Mit כָּל־נֶעְלָם wird zurückgesehen auf אֶת־הָאֱלֹהִים יְרָא, mit כָּל־מַעֲשֶׂה auf אֶת־מִצְוֹתָיו שְׁמוֹר. Uebr. vgl. 11, 9.

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

DATE DUE

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

BS1475 .H148
Commentar uber das Predigerbuch
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00050 1348